

ISSN 2226-5678
АНТРО
АННАЛЫ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА
2 • 2014

Западно-Уральский институт экономики и права
Гуманитарный факультет Пермского национального исследовательского политехнического университета
Ассоциация научной теории развития общества

АНТРО

АННАЛЫ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Научный журнал
Издается с 2006 года
Выходит два раза в год

2 • 2014

АНТРО. 2014. № 2 (15)

В научном журнале «АНТРО» публикуются материалы исследований по методологии истории, социальной философии, антропологии, теории, истории и прогнозированию развития общества, социальным проблемам молодежи.

Журнал входит в систему РИНЦ. Статьи размещаются на сайте Научной электронной библиотеки (Москва): http://www.elibrary.ru.

Основу данного номера составили материалы Международного методологического семинара АНТРО – Ассоциации научной теории развития общества (г. Пермь, 14 января 2014 г.).

Учредитель: Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Западно-Уральский институт экономики и права» (НОУ ВПО ЗУИЭП).

Адрес редакции: 614000, г. Пермь, ул. Сибирская,
д. 35, литер Д, офис 204.
Тел.: (342) 2105014.
Сайт: http://wuiel.ru
E-mail: antro2006@mail.ru

Электронная версия журнала:
http://wuiel.ru/index.php/nauka/publikatsii
http://www.permgani.ru

ISSN 2226-5678

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

ИСТОРИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ СЕГОДНЯ

ИНФОРМАЦИЯ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ



Основу данного номера составили материалы, присланные на международный методологический семинар АНТРО – Ассоциации научной теории развития общества (г. Пермь, 14 января 2014 г.).

Заявку на участие в семинаре подали авторы из Москвы, Санкт-Петербурга, Бишкека, Киева, Минска, Екатеринбурга, Казани, Омска и других городов.

Основная тема семинара – «История и экономика». Для обсуждения были предложены следующие проблемы:

♦ **Экоиомическая история:** методология; «белые пятна» в экономической истории России XIX–XX веков; экономика в XXI веке – пути выхода из кризиса, «точки роста», постиндустриальные перспективы.

♦ **Историческое время:** перманентность и прерывность; эволюция и революции; исторические циклы, ритмы, волны; ситуации исторического выбора, точки бифуркации; вариативность в истории и альтернативная история; человек на переломах эпох.

♦ **Историческая иаука и социальиая теория сегодия:** новые подходы, идеи, методы исследования.

В первом за 2014 г. номере опубликованы статьи по экономической истории, во втором – по проблемам исторического времени.

Следующий семинар АНТРО запланирован на январь 2015 г. Проконсультироваться по его тематике и условиям участия можно у главного редактора журнала Черных Владимира Юрьевича по адресу: antro2006@mail.ru или 614000, г. Пермь,

ул. Сибирская, д. 35, литер Д, Западно-Уральский институт экономики и права, офис 204, тел. (342) 2-105-014.

Получить более подробную информацию о семинарах АНТРО и содержании журнала можно на сайтах:
http://www.elibrary.ru и http://www.permgani.ru
(http://www.permgani.ru/publikatsii/izdaniya/nauchnyj-vestnik-antro-annaly-nauchnoj-teorii-razvitiya-obschestva.html).

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

С. А. Нефедов

ВОЕННЫЙ ФАКТОР В МИРОВОЙ ИСТОРИИ[1]

ББК 65.02



Нефедов Сергей Александрович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук (Екатеринбург).

hist1@yandex.ru

Статья содержит обзор работ о роли военного фактора в истории. Основное внимание уделяется работам по теории военной революции, согласно которой появление огнестрельного оружия привело к утрате военного преобладания рыцарской аристократии и появлению централизованных бюрократических монархий. Дается краткое изложение этой теории в классических работах М. Робертса и Дж. Паркера, обсуждаются попытки ее применения к изучению истории России в XVI–XVIII вв.

Ключевые слова: теория военной революции, XVI–XVIII века, Западная Европа, Россия, военная техника, военная тактика, финансовые реформы, бюрократия, абсолютизм.

---

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-01-00114 «Волны вестернизации в России (XVII – начало XX в.)».

Идея о том, что техника и технология определяют социальную структуру и общественные отношения, высказывалась многими историками и экономистами. Процесс распространения технических, культурных и социальных инноваций изучается в рамках концепции, традиционно именуемой *диффузионизмом*. Наиболее четко идеи диффузионизма сформулированы в так называемой «*теории культурных кругов*». Создатель этой концепции Фриц Гребнер считал, что сходные явления в культуре различных народов объясняются происхождением этих явлений из одного центра[1]. Последователи Ф. Гребнера полагают, что важнейшие элементы человеческой культуры появляются лишь однажды и лишь в одном месте в результате великих, *фундаментальных* открытий. *Фундаментальные открытия* – это открытия, позволяющие овладеть новыми ресурсами и возможностями, в современной терминологии это открытия, расширяющие экологическую нишу этноса и способствующие увеличению его численности. Это могут быть достижения в области производства пищи, например доместикация растений, благодаря которой можно увеличить плотность населения в десятки и сотни раз. Это может быть *новое оружие* или новая военная тактика, позволяющие раздвинуть границы обитания за счет соседей. Это могут быть транспортные средства, позволяющие открыть и освоить новые земли. Эффект фундаментальных открытий таков, что они дают народу-первооткрывателю преимущество перед другими народами. Эти открытия порождают волну военной, экономической, культурной экспансии, вынуждающей другие страны модернизировать свою военную, политическую и экономическую систему по образцу страны-лидера.

[1] *Graebner F.* Methode der Ethnologie. Heidelberg, 1911.

Обычно отмечаются две глобальные общественные трансформации, вызванные «аграрной» («неолитической») революцией, которая породила традиционное общество земледельцев, и «промышленной» революцией, которая обусловила переход от традиционного к индустриальному обществу. Что касается менее значимых трансформаций внутри традиционного общества, то их связывают в основном с военно-техническими достижениями, т. е. с фундаментальными открытиями в военной сфере. В свое время Макс Вебер обратил внимание на то, что появление в Греции вооруженной железными мечами фаланги гоплитов привело к переходу власти в руки состоятельных граждан-землевладельцев[1]. Аналогичным образом Линн Уайт и Брайан Даунинг объясняют становление феодализма появлением стремени, которое сделало всадника устойчивым в седле и обусловило господство тяжеловооруженных рыцарей на поле боя[2].

Отталкиваясь от этих положений, известный востоковед И. М. Дьяконов создал теорию военно-технологического детерминизма, в которой каждая фаза исторического развития характеризуется изменениями в военной технологии. Согласно этой теории, там, где нет металлического оружия, не может быть классового общества, и первые две фазы развития соответствуют бесклассовому первобытному строю. Появление бронзового оружия открывает путь к переходу в третью фазу («ранняя древность») и к созданию примитивного классового общества. Распространение железного оружия вызывает переход к четвертой фазе («имперская древность»). В этой фазе появляются большие

[1] *Вебер М.* Аграрная история Древнего мира. М., 2001. С. 228.

[2] *White L.* Medieval Technology and Social Change. Oxford, 1966. P. 1–38; *Downing B.* The Military Revolution and Political Change. Princeton, 1992.

империи с регулярным налогообложением и развитой бюрократией. Пятая фаза – это Средневековье, в котором «воин на защищенном панцирем коне, сам закованный в броню… может обеспечить эксплуатацию крестьянина, который в предшествующую эпоху и поставлял основную массу воинов». Появление огнестрельного оружия открывает шестую фазу – фазу «стабильно-абсолютистского постсредневековья»[1].

Близкую схему связи между военной техникой и политическим режимом обосновывает известный французский социолог Доминик Кола. На материале Древней Греции и Центральной Африки XVII–XIX вв. он доказывает, в частности, что боевые колесницы в собственности государства порождают деспотию, кавалерия, принадлежащая знати, – аристократию или выборную монархию, а огнестрельное оружие – централизованную власть[2].

Наиболее разработанной из теорий технологического детерминизма является созданная Майклом Робертсом[3] теория военной революции. Она подробно рассматривает перемены, произошедшие в социальных системах европейских государств после появления огнестрельного оружия. Появление огнестрельного оружия привело к закату эпохи рыцарской кавалерии; дворяне-рыцари утратили свое военное превосходство, что означало неизбежное крушение феодального режима. В середине XVI в. на поле боя господствовали массы пехоты, организованные в баталии и терции: по периметру терции стояли мушкетеры, а внутри – пикинеры. Приближаясь к противнику, мушкетеры производили несколько залпов, а затем уступали место пикинерам, которые шли в атаку, выставив вперед пятиметровые пики. На смену анархичным рыцарям пришла слож-

[1] *Дьяконов И. М.* Пути истории. М., 1994. С. 13, 155.
[2] *Кола Д.* Политическая социология. М., 2001. С. 196, 202–207.
[3] *Roberts M.* Essays in Swedish History. Minneapolis, 1967.

ная военная машина, где все зависело от слаженности и дисциплины. «Строгая дисциплина и механическая тренировка, требуемые новой… тактикой, согласовывались с тенденцией эпохи к абсолютизму, – отмечал М. Робертс. – Она наводила на мысль, что дисциплина, дающая успех в бою, могла дать положительные результаты в применении к гражданскому обществу. Правитель все более и более ассоциировался с главнокомандующим, и из новой дисциплины и обучения рождалось не только самодержавие, но тот особый тип монарха, который предпочитал называть себя *Kriegsherr*[1]».

Как дворяне-рыцари, так и простонародье ничего не могли противопоставить новой военной силе, и подчинявшаяся монарху-полководцу (*Kriegsherr*) дисциплинированная армия расчищала ему дорогу к абсолютизму. Монарх-полководец, естественно, стремился переделать все общество по образцу своей армии, учредить для граждан уставы и регламенты и заставить все государство маршировать как один батальон[2]. Новая военная монархия заботилась прежде всего о военной мощи государства; для этого она сосредотачивала в своих руках финансы, налаживала строгий учет и контроль, увеличивала налоги и стремилась поднять доходы путем развития промышленности и торговли. Конечным итогом «военной революции» было становление режима, который Б. Даунинг называет «*военно-бюрократическим абсолютизмом*»[3].

Наиболее подробное изложение теории военной революции было дано в получившей большую популярность книге Джефри Паркера «Военная революция. Военные инновации и восхождение Запада. 1500–1800»[4]. Д. Паркер,

[1] Военачальник, полководец, военный вождь.

[2] *Фенор В.* Фридрих Вильгельм I. М., 2004. С. 121.

[3] *Downing B.* Op. cit. P. 3.

[4] *Parker G.* The military revolution. Military innovation and the rise of the West, 1500–1800. Cambridge, 1988.

поначалу выступавший в роли критика этой теории[1], в конечном счете стал ее энергичным защитником и пропагандистом. В итоге двадцатилетних исследований он дал новое изложение теории военной революции. Д. Паркер значительно расширил ее временные рамки, сместив первоначальные даты М. Робертса к периоду появления огнестрельного оружия. Первым проявлением военной революции было создание больших бомбард, способных разрушать стены замков; в конце XV в. эти орудия были поставлены на колесные лафеты и смогли сопровождать армию французского короля Карла VIII при ее вторжении в Италию. Быстрое падение итальянских крепостей вызвало шок в Европе; оно побудило правительства разных стран к поиску защитных средств против нового оружия войны. В конце концов была создана новая фортификационная система, включавшая в себя постройку вынесенных вперед земляных укреплений, фортов и бастионов – так называемая «*trace italienne*». Однако эти новые укрепления обходились чрезвычайно дорого, их постройка требовала перестройки государственных финансов[2].

Одновременно с появлением артиллерии внедрялось ручное огнестрельное оружие. Аркебузы начала XVI в. уступали в скорострельности лукам, но их преимущество заключалось в том, что они не требовали длительного обучения, тем самым позволяли быстро вооружить большую армию новобранцев. Таким образом, началась эпоха массовых армий; уже первой половине XVI в. армии Испании и Франции увеличились в четыре-пять раз и достигли численности 150 тыс. солдат. Содержание таких армий требовало огромных средств, и деньги превращались в главный двигатель войны[3].

---

[1] *Parker G.* The «Military Revolution» 1560–1660 – a Myth? // The Journal of Modern History. 1976. Vol. 48. № 2. P. 195–214.

[2] *Parker G.* The military revolution… P. 5–16.

[3] Ibid. P. 45–46, 61–62.

Низкая скорострельность фитильных аркебуз и мушкетов не позволяла отражать огнем кавалерийские атаки, поэтому в состав подразделений приходилось включать пикинеров, которые при атаке выходили в первые ряды. Новый прорыв в военном деле был осуществлен в самом конце XVI в., когда Мориц Оранский, штатгальтер Нидерландов, создал новую «залповую» тактику: мушкетеры строились в десять рассредоточенных по фронту шеренг; первая шеренга производила залп и уходила в тыл, где пристраивалась к последней шеренге. Затем этот маневр повторяли остальные шеренги; когда десятая шеренга уходила в тыл, первая уже успевала перезарядить мушкеты и могла снова стрелять. В 1600 г. новая тактика позволила Морицу Оранскому одержать победу на испанцами при Ньюпорте, после чего ее быстро заимствовали другие европейские армии[1].

Дальнейшее развитие военной революции было связано с реформами шведского короля Густава II Адольфа (1611–1632). Облегчение мушкетов позволило увеличить скорострельность и сократить количество шеренг до шести, но самое главное – под непосредственным руководством шведского короля была создана легкая полковая пушка, «regementsstycke». Полковую пушку могла везти одна лошадь; два-три солдата могли катить ее по полю боя рядом с шеренгами пехоты – так пехота получала постоянную огневую поддержку. «Это была фундаментальная инновация», – писал М. Робертс[2]. Создание нового оружия вызвало волну шведских завоеваний: в своих походах шведская армия достигала Мюнхена, Франкфурта, Кракова и Полтавы. Побежденные армии европейских государств были вынуждены заимствовать оружие шведов и их военную организацию. Однако шведская пехота была попрежнему вооружена фитильными ружьями, и пикинеры составляли более трети каждого батальона[3].

М. Робертс датировал окончание военной революции 60-ми гг. XVII в. Дж. Паркер пунктирно рассматривает и последующее развитие в военно-политической сфере. «Таким образом, скачок в размере армий в 1530-х и 40-х сопровождался перестройкой прави-

[1] *Parker G.* The military revolution… P. 20–21.

[2] *Roberts M.* Op. cit. P. 195.

[3] *Лапшов С. П.* Польско-шведские войны 1621–1622 и 1626–1629 годов: армии противников // Военно-исторический форум (XV, XVII, XVIII, XIX века): [сайт]. URL: http://www.reenactor.ru/ARH/PDF/Lapshov_05.pdf

тельств в большинстве западных государств, в которых старая административная система (основанная на домениальном хозяйстве) уступила более сложному бюрократическому зданию, – в то время как дальнейший период быстрого увеличения численности войск в 1672–1710 гг. был связан с возвышением абсолютизма – особенно в государствах, которые участвовали в Тридцатилетней войне...»[1]. Это практически единственный (и довольно туманный) комментарий Дж. Паркера о связи военной революции и абсолютизма, в то время как М. Робертс и Б. Даунинг считали победу абсолютизма непосредственным результатом военной революции. Далее, оценивая развитие военных технологий, Дж. Паркер пишет, что военные кампании Кромвеля, Мальборо и Фридриха Великого напоминают друг друга, что даже армии Наполеона сражались почти так же, как армии Густава Адольфа[2].

Это утверждение, конечно, не соответствует действительности, тем более что Дж. Паркер тут же говорит о реформе генерала Грибоваля и о появлении мобильной полевой артиллерии[3]. Но главное – Дж. Паркер умалчивает о том, что дальнейшее развитие военной революции было предопределено созданием во второй половине XVII в. облегченного мушкета с кремниевым замком и штыком – фузеи. Такой мушкет обладал скорострельностью, в несколько раз большей, чем мушкет с фитильным замком, а штык позволял использовать его как пику[4]. Таким образом, пикинеры стали не нужны и появилась линейная тактика, имеющая мало общего с тактикой Густава Адольфа (которая подразумевала сочетание линий мушкетеров и колонн пикинеров[5]). Фридрих Великий довел линейную тактику до совершенства, научив своих солдат маневрировать и заходить во фланг противнику, быстро разворачивая походные колонны в стрелковые линии[6].

[1] *Parker G.* The military revolution… P. 146.

[2] Ibid. P. 146, 153.

[3] Ibid. P. 151.

[4] *Маркевич В. Е.* Ручное огнестрельное оружие. СПб., 1994. С. 70, 155; *Разин Е. А.* История военного искусства. Т. 3. СПб., 1994. С. 490.

[5] *Дельбрюк Г.* История военного искусства в рамках политической истории. Т. 4. СПб., 1997. С. 125.

[6] *Ненахов Ю. Ю.* Войны и кампании Фридриха Великого. Минск, 2000. С. 67, 76.

Дальнейшие дискуссии вокруг теории военной революции проходили в основном вокруг того, применима ли эта теория для анализа истории различных стран. По-видимому, первым исследователем, рассмотревшим влияние военной революции на социально-политическое развитие России, был американский историк Маршалл Поэ[1]. Он описывает тесную связь военной системы с финансовой и бюрократической организацией. В начале XVI в. русское войско состояло из всадников, которые получали поместья и находились на самообеспечении. Влияние происходившей в Европе военной революции сказалось в появлении в 1550 г. вооруженных огнестрельным оружием стрельцов. Стрельцы получали денежное довольствие, и это побудило правительство Ивана IV к проведению финансовой реформы и переводу податей в денежную форму. Одновременно были созданы соответствующие финансовые и военно-учетные органы, «приказы». Во время подготовки к Смоленской войне (1632–1634) на русской службе появились несколько «полков нового строя», укомплектованных иноземными наемниками и сражавшихся по-европейски. После окончания войны эти полки были расформированы и вновь созданы в 1650-х гг., во время войны с Польшей и Швецией. Это потребовало увеличения налогов и создания новых канцелярий. Если в 1640-х гг. в приказах насчитывалось около 800 дьяков и подьячих, то в 1690-х гг. их было около 2 тыс. Таким образом, военная революция привела к росту налогов и бюрократизации правительственного аппарата[2].

[1] *Poe M.* The Consequences of the Military Revolution in Muscovy in Comparative Perspective // Comparative Studies in Society and History. 1996. Vol. 38. № 4. P. 603–618.

[2] *Poe M.* The Military Revolution, Administrative Development and Cultural Change in Early Modern Russia // The Journal of Early Modern History. 1998. Vol. 2. № 3. P. 247–273.

Тема военной революции в России была продолжена в работе другого американского историка Майкла Пола. Он более подробно проанализировал обстоятельства создания стрелецкого корпуса и показал, что стрельцы были непохожи на западноевропейскую пехоту. В составе стрельцов не было пикинеров, и они сражались под защитой полевых укреплений. Кроме того, в отличие от западных наемников стрельцы представляли собой постоянное войско, причем дети стрельцов, как правило, также становились стрельцами. Таким образом, под вопрос был поставлен тезис о непосредственном западном влиянии на начало военной революции в России[1].

Ни М. Поэ, ни М. Пол не затрагивали вопроса о влиянии военной революции на происхождение российского абсолютизма. Эта проблема была поднята в работе Честера Даннинга и Нормана Смита[2]. Они придерживаются концепции Николаса Хеншелла[3], который поставил под сомнение существование абсолютизма в Европе. Сообразно этой концепции авторы не видят абсолютизма и в России. «В течение последних двух десятилетия XX века, – пишут Ч. Даннинг и Н. Смит, – многие западные русисты перешли от изображения всесильных царей к представлению абсолютизма как полезного мифа, который скрывал высокую степень кооперации и согласия между царями и правящей элитой»[4].

Разумеется, выводы Ч. Даннинга и Н. Смита (как и работа Н. Хеншелла) представляют лишь одну из возможных точек зрения, и дискуссию на тему о взаимосвязи

---

[1] *Paul M.* The Military Revolution in Russia, 1550–1682 // The Journal of Military History. 2004. Vol. 68. P. 9–46.

[2] *Dunning Ch., Smith N.* Moving beyond absolutism: was early modern Russia a “fiscal-military” state? // Russian History/Histoire Russe. 2006. Vol. 33. № 1. P. 19–43.

[3] *Henshall N.* The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy. London, 1992.

[4] *Dunning Ch., Smith N.* Op. cit. P. 36.

военной революции и абсолютизма ни в коей мере нельзя считать законченной. Прежде всего необходимо отметить, что отношения между российской элитой (т. е. дворянством) и самодержавием на протяжении XVI–XVIII вв. не были бесконфликтными, и говорить о «высокой степени согласия» на протяжении столь длительного периода не имеет смысла. Два пика самодержавия при Иване IV и Петре I были отмечены острыми конфликтами между аристократией и царями; и конечно, не является случайностью, что эти конфликты совпадают по времени с радикальными военными реформами. Таким образом, проблема становления абсолютизма в контексте теории военной революции требует дальнейшего рассмотрения.

Библиографический список

Вебер М. Аграрная история Древнего мира. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 559 с.

Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. Т. 4. СПб.: Ювента, 1997. 367 с.

Дьяконов И. М. Пути истории. М.: Вост. лит-ра, 1994. 384 с.

Кола Д. Политическая социология. М.: Весь мир; Инфра-М, 2001. 405 с.

Лапшов С. П. Польско-шведские войны 1621–1622 и 1626–1629 годов: армии противников // Военно-исторический форум (XV, XVII, XVIII, XIX века): [сайт]. URL: http://www.reenactor.ru/ARH/PDF/Lapshov_05.pdf (дата обращения: 01.09.2013).

Маркевич В. Е. Ручное огнестрельное оружие. СПб.: Полигон, 1994. 580 с.

Ненахов Ю. Ю. Войны и кампании Фридриха Великого. Минск: Харвест, 2000. 816 с.

Разин Е. А. История военного искусства. Т. 3. СПб.: Полигон, 1999. 734 с.

Фенор В. Фридрих Вильгельм I. М.: АСТ; Транзиткнига, 2004. 382 с.

Downing B. The Military Revolution and Political Change. Princeton: Princeton University Press, 1992. 308 p.

Dunning Ch., Smith N. Moving beyond absolutism: was early modern Russia a "fiscal-military" state? // Russian History/Histoire Russe. 2006. Vol. 33. № 1. P. 19–43.

Graebner F. Methode der Ethnologie. Heidelberg: C. Winter, 1911. 192 p.

Henshall N. The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy. London: Longman, 1992. 245 p.

Parker G. The military revolution. Military innovation and the rise of the West, 1500–1800. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 234 p.

Parker G. The «Military Revolution» 1560–1660 – a Myth? // The Journal of Modern History. 1976. Vol. 48. № 2. P. 195–214.

Paul M. The Military Revolution in Russia, 1550–1682 // The Journal of Military History. 2004. Vol. 68. P. 9–46.

Poe M. The Consequences of the Military Revolution in Muscovy in Comparative Perspective // Comparative Studies in Society and History. 1996. Vol. 38. № 4. P. 603–618.

Poe M. The Military Revolution, Administrative Development and Cultural Change in Early Modern Russia // The Journal of Early Modern History. 1998. Vol. 2. № 3. P. 247–273.

Roberts M. Essays in Swedish History. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967. 358 p.

White L. Medieval Technology and Social Change. Oxford: Clarendon Press, 1966. 194 p.

М. П. Лаптева

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И ПРОБЛЕМА ПОКОЛЕНИЙ

ББК 63.1

Лаптева Мария Петровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Пермского государственного национального исследовательского университета.

Modhist@yandex.ru

В статье рассматривается место проблемы поколений в общей структуре исторического времени. Автор анализирует различные определения феномена поколения, споры по поводу его продолжительности и значимости для понимания, объяснения и периодизации истории.

Ключевые слова: историческое время, периодизация, поколение, конфликт между старым и новым, длительность поколения.

Проблема времени – одна из актуальных точек роста большинства наук, поскольку время может переходить в энергию: «в целом неповторяющаяся (во времени и пространстве) жизнь человека или неповторяющийся процесс состоит в огромной части из повторяющихся (во времени и пространстве) элементов»[1].

Н. А. Бердяев считал проблему времени основной проблемой философии, поскольку время есть величайшая метафизическая тайна и сплошной парадокс. Нить времени казалась ему разорванной: время разорвано на прошлое и будущее, а в середине стоит некая неуловимая точка настоящего, а посему реального времени нет[2]. Категория времени играет важную роль в мировоззрении, ибо посредством понятия времени в сознании человека оформляется

[1] *Сорокин П. А.* Голод как фактор. М., 2003. С. 4.
[2] *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990. С. 55.

понимание направленности процессов. Время – важнейший критерий исторической ориентации человека и общества в целом.

Проблематика исторического времени занимала важное место в трудах историков школы «Анналов», переосмысливших проблему соотношения прошлого и настоящего, давших своим последователям возможность «основательно изучить напряжения между основными модусами времени»[1]. По словам Ж. Ле Гоффа, «ошейник периодизации» позволяет историкам «успешнее приручать прошлое»[2].

Современную эпоху характеризует феномен сжатия исторического времени. Именно этим некоторые авторы склонны объяснять даже распад империй или рост числа негативных явлений в жизни общества. Стремительность перемен ведет к кризисам и стрессам на уровне личности, семьи и общества в целом[3].

Одна из функций исторического времени заключается в обеспечении преемственности исторического развития. При изучении роли исторического времени в механизмах преемственности человеческой истории и культуры возникают специфические проблемы, связанные, в частности, с исследованием такого элемента в структуре исторического времени, как поколение. По словам П. Н. Милюкова, «каждое новое поколение сваливается с небес и каждое сызнова открывает свою Америку»[4].

---

[1] *Чеканцева З. А.* «Нарративное» время историка // Историческая наука сегодня. Теории, методы, перспективы. М., 2009. С. 64.

[2] *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.

[3] См. об этом: *Капица С. П.* Об ускорении исторического времени // Новая и новейшая история. 2004. № 6. С. 10–11.

[4] Цит. по: *Письма* русских историков. Омск, 2003. С. 66.

Действительно, каждое поколение воспринимает и интерпретирует прошлое на базе тех концепций, тех ценностей, того мировоззрения, которые определяют его отношение к окружающему миру. И русский историк Т. Н. Грановский, и американский историк К. Беккер полагали, что каждое поколение приступает к истории со своими вопросами и рождает своих собственных историков.

По мнению французского исследователя П. Нора, у проблемы поколений была своеобразная «основательница» – Французская революция конца XVIII в. Именно тогда возникло так называемое «поколенческое сознание», ситуация конфликта между новым и старым[1]. В традиционных обществах смена поколений мало что меняла. Но с ускорением исторического процесса возраст пришел на смену статусу. А. Токвиль был убежден в том, что в демократических нациях каждое поколение – это новый народ. Одним из первых историческое значение смены поколений осознал О. Конт. Его размышления по этому поводу подтолкнули Дж. Ст. Милля провозгласить, что исторические перемены надо измерять интервалами в одно поколение[2].

Одни видели в проблеме поколений возможность построить своеобразную кривую человеческого прогресса, другие же, напротив, хотели, апеллируя к разнице поколений, опровергнуть представления об однонаправленном развитии истории. Немецкий философ В. Дильтей предложил разграничить качественное и количественное понимание времени[3]. Он полагал, что использование поколения в качестве единицы измерения позволяет описать изменения интеллектуальной жизни через интуитивный процесс смены норм. При этом В. Дильтей настаивал на том, что важен не только процесс смены поколений, но и сам факт их сосуществования, т. к. современники погружены в одну интеллектуальную атмосферу.

---

[1] Мнение П. Нора приведено в: *Родигина Н. Н., Сабурова Т. А.* Поколенческое измерение социокультурной истории России XIX века: преемственность и разрывы // Диалог со временем. 2011. Вып. 34. С. 140.

[2] См. об этом: *Шлезингер А.* Циклы американской истории. М., 1992. С. 50.

[3] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. 5–6. Leipzig; Berlin, 1924. S. 36–41.

Оттолкнувшись от идеи В. Дильтея о том, что жизнь – это время, причем конечное, испанский философ Х. Ортега-и-Гассет обратил внимание на разницу понятий «современники» и «сверстники»: у первых одно время, в котором они живут, у вторых – одно время и один возраст. Возраст для Х. Ортеги-и-Гассета важен не как состояние организма, а как жизненный этап. Если объектом исторической науки, по мысли философа, является культура, то ее субъектом является поколение. Следовательно, поколение интересует Х. Ортегу-и-Гассета не в биологическом, а в мировоззренческом или культурном качестве[1]. На мой взгляд, разница между культурным и биологическим поколением увеличивается по мере ускорения исторического времени.

Х. Ортега-и-Гассет существенно уточнил понимание феномена поколения. По его мнению, поколение и, соответственно, «облик жизни меняется каждые пятнадцать лет»[2]. Конечно, предложенный им «метод поколений» не позволяет учитывать конфликты внутри поколения, но его значимость определяется возможностью уяснить человеческое содержание истории.

Определяя поколение как «общность людей одного возраста»[3], Х. Ортега-и-Гассет подчеркивал сходство жизненного опыта представителей одного поколения. В отношениях между поколениями он усматривал своего рода полемику одного с другим. В конфликтах поколений мыслитель видел не аномалию, а норму жизни, признавая, что каждая новая генерация людей вбирала в себя культуру прошлых поколений.

---

[1] См. об этом: *Баркова К. С.* Хосе Ортега-и-Гассет о принципах исторического исследования // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2007. № 5. С. 76–77.

[2] *Ортега-и-Гассет Х.* Вокруг Галилея // Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. М., 1997. С. 279.

[3] Там же. С. 263.

Он не считал поколение однородным явлением. Тех, кто острее ощущал задачи эпохи, он называл избранным меньшинством. Основную часть поколения, таким образом, составляют инертные массы, так называемый «средний человек» – носитель массового сознания. Будучи рожденным и воспитанным в определенных исторических условиях, каждый человек усваивает вместе со своими сверстниками одни и те же идеи и верования. Старшие поколения передают своим потомкам свой стиль жизни. Однако новое поколение встречается с иными реалиями эпохи. А поскольку поколение, по мысли Х. Ортеги-и-Гассета, – это группа сверстников, находящихся в кругу совместной жизни, оно становится единицей глобальных исторических перемен.

Самым слабым местом «метода поколений» является тот бесспорный факт, что дети рождаются беспрерывно, поэтому деление людей на поколения весьма условно. Однако это возражение не снимает очевидности чувств и взглядов у людей, имеющих схожий жизненный опыт. В какой-то степени периодизация по поколениям возвращает к старой периодизации по отдельным выдающимся личностям с той лишь разницей, что вместо королей и полководцев на первый план выступают деятели культуры. Х. Ортега-и-Гассет говорит о поколениях Галилея, Декарта, Гоббса и т. д. в следующем ключе: ученых одного поколения представить можно, но попробуйте представить себе крестьян или ремесленников «поколения Декарта». К одному поколению принадлежали Карл I и О. Кромвель или Екатерина II и А. Н. Радищев. Вряд ли взгляды той и другой пары были схожими. Однако сам Х. Ортега-и-Гассет не соглашался с тем, что враждебность взглядов внутри поколения обесценивает его метод, подчеркивая, что реакционер и революционер XIX в. гораздо ближе друг к другу, чем любой из них к человеку XX в.

Подчеркивая, что члены любого поколения участвуют только в ограниченном временном отрезке истори-

ческого процесса[1], немецкий политический мыслитель К. Мангейм отмечал, что многие стремились «найти общий закон, описывающий ритм исторического развития, основанного на биологическом факторе ограниченности человеческой жизни и на сосуществовании во времени разных поколений»[2].

По мнению К. Мангейма, представители одного поколения занимают общее место в историческом измерении социального процесса. Политической жизни одного поколения он, как и Х. Ортега-и-Гассет, отводит примерно тридцать лет: «Каждое поколение, став политически совершениолетним, тратит первые пятнадцать лет на то, что бросает вызов поколению, которое уже имеет власть и защищает ее. Затем это новое поколение само приходит к власти на пятнадцать лет, после чего его политическая активность слабеет, а новое подросшее поколение претендует на роль преемника»[3].

Для XX в. особенно характерно осознание принадлежности к определенному поколению. Не случайно американские политологи к распространенным в Европе концепциям «потерянного поколения» добавляют «молчаливое поколение» 50-х гг. и «шумное поколение» 60-х.

А. Шлезингер ссылается на категоричные высказывания президентов США. Например, Ф. Рузвельт: «Нынешнему поколению американцев предстоит встреча с судьбой», Дж. Кениеди: «Факел перешел к новому поколению американцев»[4]. Действительно, каждый из этих лидеров не только имел дело с разными поколениями избирателей, но и вырастил новое поколение политиков по своему образу и подобию. Те американцы, которые в молодости вдохновлялись идеалами Т. Рузвельта и В. Вильсона (а к ним относятся и Ф. Рузвельт, и Э. Рузвельт, и Г. Трумэн), в период своей зрелости стали авторами «нового»

---

[1] *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994.

[2] *Мангейм К.* Проблема поколений // Новое литературное обозрение. 1998. № 30. (Впервые этот текст был опубликован в 1928 г. в Кельне в социологическом ежеквартальнике.)

[3] Цит. по: *Шлезингер А.* Указ. соч. С. 51.

[4] *Шлезингер А.* Указ. соч. С. 56.

и «справедливого» курсов. А представители поколения, идеалы которого сформировал Ф. Рузвельт – Д. Кеннеди и Л. Джонсон – в зрелые годы стали авторами «нового горизонта» и «великого общества».

А. Шлезингер убежден, что вера Д. Кеннеди в политику как величайшее и самое достойное занятие наложила свой отпечаток на сознание молодого поколения американцев 1960-х гг. Это поколение было окрылено его устремлениями и идеалами[1]. По мнению А. Шлезингера, при смене поколений очень важен элемент повторяемости. В течение жизни любого поколения происходят события, влияющие на динамику политического самосознания. Поколение, стоящее у власти, подпитывает взглядами и идеями то поколение, что идет ему на смену. Однако каждое новое поколение, придя к власти, склонно отвергать труды поколения, которое оно сместило, и возрождать собственные юношеские идеалы тридцатилетней давности. При этом нет никакой арифметической неизбежности в последовательной смене поколений.

Конечно, поколение – это весьма приблизительное понятие для академической науки, скорее, это не категория, а метафора. Не случайно в XXI в. появились такие экзотические наименования, как «поколение виртуального мира», «цифровые иммигранты», «поколение NET» и т. п.[2] Приблизительны и поколенческие циклы. Так, в России они часто прерывались стихийными революциями или войнами.

Что же касается российских историков, социологов, политологов и других гуманитариев, то они позже своих европейских и американских коллег стали рассматривать проблему поколений, тем не менее фиксация особенностей российского поколенческого менталитета уже имеет свое место и развитие[3].

---

[1] *Шлезингер А.* Указ. соч. С. 605.

[2] *Шурбе В. З.* Поколение хай-тек и новый конфликт поколений? // Социологические исследования. 2013. № 4. С. 100.

[3] См.: *Поколения* в социокультурном контексте XX века. М., 2005; *Отцы* и дети: поколенческий анализ современной России. М., 2005.

Российские историки дали и свое определение поколению, назвав его символической общностью людей, «объединенных не только и не столько датой рождения, сколько переживанием общих современных им исторических событий, создающих самобытное коммуникативное пространство, социокультурные коды и осознающих свое единство и отличие от других сообществ такого рода»[1].

В монографии члена-корреспондента РАН, президента Российского общества интеллектуальной истории Л. П. Репиной проблеме поколений уделено немного места, однако высказано принципиальное уточнение: «Это – проблема перехода от биологического ритма человеческой жизни к ритму жизни социальной. Сосуществование и неразрывная последовательность смены поколений является неотъемлемой частью социальных связей»[2]. Известно, что по представлениям разных мыслителей длительность поколений варьируется от 10 до 40 и даже 50 лет. Л. П. Репина не предлагает свою цифру продолжительности поколения; возможно, она считает конкретные цифры неуместными, т. к., по ее мнению, в культурно-историческом смысле длительность поколения зависит от скорости обновления того или иного общества.

В целом представляется важным отметить, что проблема поколений в аспекте исследования ментальных особенностей поколенческого сознания занимает немалое место в современном спектре социокультурных интересов историков.

---

[1] *Родигина Н. Н., Сабурова Т. А.* Указ. соч. С. 138.

[2] *Репина Л. П.* Историческая наука на рубеже XX–XXI веков. М., 2011. С. 426.

Библиографический список

Баркова К. С. Хосе Ортега-и-Гассет о принципах исторического исследования // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2007. № 5. С. 69–82.

Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.

Капица С. П. Об ускорении исторического времени // Новая и новейшая история. 2004. № 6. С. 3–16.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.

Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.

Мангейм К. Проблема поколений // Новое литературное обозрение. 1998. № 30. С. 7–47.

Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея // Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. М., 1997.

Отцы и дети: поколенческий анализ современной России. М., 2005.

Письма русских историков. Омск, 2003.

Поколения в социокультурном контексте XX века. М., 2005.

Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI веков. М., 2011.

Родигина Н. Н., Сабурова Т. А. Поколенческое измерение социокультурной истории России XIX века: преемственность и разрывы // Диалог со временем. 2011. Вып. 34. С. 138–157.

Сорокин П. А. Голод как фактор. М., 2003.

Чеканцева З. А. «Нарративное» время историка // Историческая наука сегодня. Теории, методы, перспективы. М., 2009. С. 55–74.

Шлезингер А. Циклы американской истории. М., 1992.

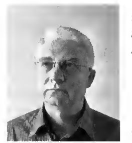
Шурбе В. З. Поколение хай-тек и новый конфликт поколений? // Социологические исследования. 2013. № 4. С. 100–106.

Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 5–6. Leipzig; Berlin, 1924. S. 36–41.

А. В. Трофимов

ПОЛИКОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

ББК 63.3 87.1



Трофимов Андрей Владимирович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, профессор кафедры общей и экономической истории Уральского государственного экономического университета (Екатеринбург).

2519612@rambler.ru

Статья посвящена характеристике познавательной ситуации в современном историографическом пространстве. Выявляются наиболее важные подходы к проблеме поликонцептуальности, проблемы и перспективы дальнейшего осмысления российской истории.

Ключевые слова: историография, поликонцептуальная ситуация, парадигмы исторического знания, история России.

Как известно, произошедшая на драматическом переломе нашей истории (трансформация СССР в самостоятельные государства) «триединая» гуманитарная революция (образовательная, архивная, методологическая) привела к новой ситуации в области «производства» и «потребления» исторического знания. Напомним, что еще совсем недавно много говорилось о «кризисе» в исторической науке и путях его преодоления. Представители современного российского исторического сообщества отмечают наличие определенных тенденций, характерных для историографической ситуации последних десятилетий. Обратим внимание на некоторые аспекты, связанные как с очевидной «разноголосицей» суждений и оценок, которые вызваны

плюрализмом идей, концепций, нередко балансирующих на грани мифологии, так и с когнитивными возможностями современного историографического пространства.

В силу сложности и неоднозначности цивилизационных и социокультурных процессов в современной России следует признать безусловной заслугой исследователей создание такого историографического климата, при котором наличие различных подходов, оценок, интерпретаций исторического прошлого и настоящего России является нормой, отвечающей потребностям времени.

Особенностью современного этапа развития исторического знания стала «генерация» новых объяснительных матриц и воспроизводство «ново-старых» смыслов в условиях сосуществования разных познавательных парадигм знания (классической, неклассической, постнеклассической). Оттого неслучайно современное историографическое пространство заполняют около двадцати концептуальных подходов, по-разному интерпретирующих смыслы, ход, векторы, специфику и особенности российской истории[1].

Приведем некоторые принципиально важные объяснения, которые касаются сущности, природы поликонцептуальности, характерные для российского исторического сообщества.

Анализ концептуальных подходов, встречающихся в современных исторических исследованиях, позволил О. Г. Дуке[2] развить мысль о том, что процесс исторического познания развивается как вероятностно-детерминиро-

---

[1] См.: *Тертышный А. Т., Трофимов А. В.* Россия: образы прошлого и смыслы настоящего. Екатеринбург, 2012.

[2] *Дука О. Г.* Эпистемологический анализ теорий и концепций исторического процесса с позиций вероятностно-смыслового подхода (на примерах российской историографии). Омск, 2001. С. 188–189.

ванный. Появление новой исторической интерпретации подготавливается всем предшествующим ходом развития науки. Для классических интерпретаций основой являются марксистская, цивилизационная, структуралистская, позитивистская методологии, для неклассического подхода – смежные с историей гуманитарные науки, для постнеклассических – естественные науки. Но выбор автором той или иной интерпретации во многом носит спонтанный, самопроизвольный характер.

Размышляя о специфике парадигмальности современного исторического знания, О. М. Медушевская отмечала, что «по отношению к философии исторического познания следует говорить не столько о смене, сколько о сосуществовании и противоборстве двух взаимоисключающих парадигм. Одна из них, неотделимая от массового повседневного исторического сознания, опирается на многовековую традицию и в новейшее время идентифицирует себя с философией уникальности и идиографичности исторического знания, исключающего перспективу поиска закономерности и видящего организующий момент такого знания лишь в ценностном выборе историка. <…> Другая парадигма истории как строгой науки, стремящаяся выработать совместно с науками о природе и науками о жизни общие критерии системности, точности и доказательности нового знания, не общепризнанна и представлена исключениями»[1].

В историческом сообществе укоренилась констатация того, что со времен Геродота и Фукидида историки используют две типовые модели объяснения истории: через мотивы человеческой деятельности и через природные

[1] *Медушевская О. М.* Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. С. 15–16.

факторы или социальные структуры, их обусловливающие. В этих двух различающихся по своим познавательным задачам подходах, которые обозначают как социологический, направленный на выявление объективных условий, и антропологический, разрабатывающий сферу сознания действующих субъектов, сформировались две проекции социальной жизни, отображающие различные аспекты реальности[1]. Влияние постмодернизма на историческую проблематику отразилось на российских исследователях конца XX – начала XXI в. Социальная история, история ментальностей, историческая антропология изменили предмет исторических исследований, в центре которого оказалась не история государства и его институтов, а изучение социальных отношений, картины мира, сферы повседневности, области воображаемого и т. д.[2] В основе революции в социогуманитарных науках лежали актуализированные и переосмысленные представления о человеке, восходящие, по существу, к античным максимам: «человек – мера всех вещей» (Протагор) и «человек – животное общественное (политическое)» (Аристотель)[3].

Оценивая ход трансформации исторического знания, сегодня много говорят о переходе от постмодерна к постпостмодерну на рубеже XX–XXI вв., подчеркивая, что если в условиях постмодернистской раздробленности знаковую функцию выполняла микроистория, то в новой ситуации востребована история осознанного и целостного освоения

---

[1] *Репина Л. П.* «Новая историческая наука» и социальная история. М., 2009. С. 305.

[2] *Русская* историография XI – начала XXI века: учеб. пособие / под ред. А. А. Чернобаева. М., 2010. С. 407.

[3] *Редин Д. А.* «Человеческое» измерение власти (субъективный взгляд историка) // Уральский исторический вестник. 2011. № 3. С. 4.

человеком пространства культуры, один из значимых аспектов которого и изучает история исторического знания. В данном контексте историографию рассматривают не как историю постоянного «приращения» знания о прошлом человечества, а как историю создания историками (каждый их которых обладал неповторимой индивидуальностью и индивидуальным экзистенциальным опытом) трудов и концепций, что не позволяет говорить о приближении к «истинной» картине прошлого.

Так, М. Ф. Румянцева[1] при выяснении целеполагания историографического исследования выделяет три парадигмы. Во-первых, *позитивистскую*, в рамках которой изучение историографии необходимо для того, чтобы не повторять уже сделанную работу. Такой подход создает проблемную историографию, т. е. историю изучения отдельных тем и проблем. Во-вторых, *нарративистскую парадигму*, признающую необходимость переосмысления истории в связи с изменением социокультурной ситуации, поскольку историческое целое с течением времени меняется, а концепция герменевтического круга предполагает осмысление той части, которой является любое историческое событие и любой исторический период по отношению к мировому целому, во взаимодействии с меняющимся целым. В этом случае анализ историографии предполагает выяснение не того, что не сделали предшественники, а того, что и почему так, а не иначе они сделали. При таком видении задействуется механизм сравнения, а не дополне-

---

[1] *Румянцева М. Ф.* Парадигмальные механизмы современного историографического исследования [Электронный ресурс] // Харківський історіографічний збірник. Харьків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2010. Вип. 10. С. 186–195. URL: http://www-history.univer.kharkov.ua/book/Rymyanceva_M.F..pdf

ния: современный исследователь нацелен не на восполнение пробелов, а на сопоставление своего подхода с подходами предшественников. И в-третьих, *феноменологическую парадигму*, в русле которой осознается, что познавательный процесс осуществляется не в «чистом разуме» (И. Кант), не каким-то абстрактным «субъектом познания», а человеком, обладающим «историческим разумом» (В. Дильтей) и личным экзистенциальным опытом.

Говорится также о наличии «неоклассической» парадигмы, в основе которой лежат концепции исторического развития, ориентированные на комбинацию микро- и макроанализа и включающие механизмы индивидуального выбора. Это «теории практики» (theories of practice), которые выводят на первый план действия исторических акторов в их локальных ситуациях, в контексте тех социальных структур, которые одновременно и создают возможности для действий, и ограничивают их. Тем самым происходит синтез социальной и культурной истории, макро- и микроанализа, объяснения и понимания[1].

Вместе с тем существуют трудности создания интегральной исследовательской модели, построенной на принципе взаимодополнительности микро- и макроисторического подходов. Д. Ливайн сформулировал эту проблему следующим образом: «Изучение истории требует от нас организовывать множество событий в хронологические последовательности и структуры, ...которые неизбежно и существенно отличаются от того, как они могли пониматься людьми прошлого. По существу, эта проблема подобна той, которая была поставлена Максом Планком и Верне-

[1] *Историческая* наука сегодня: Теории, методы, перспективы. М., 2012. С. 11–13.

ром фон Гейзенбергом в попытке прийти к согласию с новым пониманием физического мира, когда общие теории оказались неспособными объяснить поведение микрочастиц. Здесь требуются два типа объяснения, каждое из которых зависит от типа задаваемых вопросов, причем каждый из этих способов исследования является "правильным" в своей части… Выяснение средних показателей дает возможность лучше осознавать степень соответствия между общественными нормами и реальным поведением… Но сами по себе они не могут рассказать нам о том, как эти нормы интерпретировались индивидами… Только заглядывая за эти средние показатели и рассматривая способы, которыми социальные нормы инкорпорировались в повседневность, мы можем понять жизненный опыт людей прошлого»[1].

Как подчеркивает Л. П. Репина[2], сегодня уже общим местом стало признание как историчности самого понятия «наука», так и факта «мирного сосуществования» различных концепций научности.

Необходимо также обратить внимание на то, что и во власти, и в среде историков существует позиция, признающая ситуацию многоконцептуальности в качестве временной, преходящей, поскольку она затрудняет поиск некоей объединяющей и «всеобъясняющей» макротеории, которая выявит основные факторы и важнейшие тенденции исторического пути, пройденного Россией. Отечественный исторический дискурс сегодня разделен на несколько направлений. Очевидно стремление исследователей уйти от догматизма и единообразия в понимании и толковании российской истории. В поисках смысла(ов) российской ис-

[1] *Историческая* наука сегодня… С. 10.
[2] Там же. С. 9.

тории также ощутима и некая «тоска» по «Большой теории», что выражается в попытках сформулировать новые концепты и создать целостные, «тотальные» конструкты. Такая ситуация вполне объяснима как внешними для отечественной науки, так и внутренними факторами. В последнее десятилетие XX в. многие историки стремились «заклеймить проклятое советское прошлое» и выражали надежду, что «уж теперь-то наша страна заживет достойно, а люди вздохнут свободно и пойдут к счастливому будущему». Вместе с тем звучали предостережения о необходимости считаться с накопленными знаниями, «не выплескивать с водой и ребенка», а настоящая и будущая судьба России трактовалась весьма скептически. В последнее время некоторые историки вновь заговорили о необходимости получения от власти и общества «социального заказа» на создание консенсусной модели объяснения российского прошлого и настоящего, поскольку, по их мнению, завершилось «смутное время» 1990-х гг. и обществу необходима ясная, объединяющая социум позиция по отношению к своему прошлому.

Как отмечают авторы учебного пособия «Русская историография XI – начала XXI века» (М., 2010), историческая наука России в начале XXI в. характеризуется методологическим и научным плюрализмом, что является, наряду с обновлением источниковой базы исследований, необходимым условием для переосмысления отечественной истории. Вместе с тем они высказывают опасения, что наличие различных концептуальных моделей в освещении истории России приводит к определенному релятивизму в оценке исторического прошлого. Этим пользуются околонаучные силы, которые в погоне за ис-

торическими сенсациями, по сути, обесценивают знание о прошлом.

Историческая наука в современном мире, помимо решения познавательных задач, призвана обеспечивать национальную стабильность и безопасность, быть надежным «якорем» для самоидентификации народа и ориентиром для развития в не обещающем спокойствия и всеобщего благополучия третьем тысячелетии человеческой истории.

Наша история нуждается в особом отношении, внимании и понимании со стороны не только профессиональных исследователей, но и граждан страны. И не только потому, что в очередной раз Россия переживает переломный или судьбоносный (кому как нравится) период в своей истории, который, кстати, угрожающе затянулся. Необходимо отчетливо понимать, что история такой огромной, своеобразной страны-цивилизации не может быть истолкована однозначно, в чем-то упрощенно, однолинейно либо, напротив, фатально-циклическо или же «рассыпаться» на многочисленные постмодернистские «антисмыслы», в основе которых лежит установка на восприятие мира как хаоса. Равно как и констатация якобы извечно присущей России отсталости вряд ли может быть достаточным основанием для понимания сути и смысла российской истории и служить верным ориентиром для будущего.

С одной стороны, являясь свидетелями и непосредственными участниками процесса изменения культурной среды, поисков кодов и смыслов современной российской идентичности, историки могут использовать поликонцептуальное видение, для реализации собственных профессио-

нальных интересов в условиях научной конкуренции. Но с другой стороны, не менее важна сегодня и социальная функция исторического знания, системная работа в системе образования, общественных коммуникаций, призванная достичь определенной «кристаллизации» общественно значимых образов и смыслов и выстраивания на их основе консенсусных «канонов» в понимании и принятии гражданами российской истории.

Библиографический список

Дука О. Г. Эпистемологический анализ теорий и концепций исторического процесса с позиций вероятностно-смыслового подхода (на примерах российской историографии). Омск: ОмГАУ, 2001. 219 с.

Историческая наука сегодня: Теории, методы, перспективы. М.: ЛКИ, 2012. 608 с.

Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории. М.: РГГУ, 2008. 360 с.

Редин Д. А. «Человеческое» измерение власти (субъективный взгляд историка) // Уральский исторический вестник. 2011. № 3. С. 4–8.

Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М.: ЛКИ, 2009. 320 с.

Румянцева М. Ф. Парадигмальные механизмы современного историографического исследования [Электронный ресурс] // Харківський історіографічний збірник. Харьків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2010. Вип. 10. С. 186–195. URL: http://www-history.univer.kharkov.ua/book/Rymyanceva_M.F..pdf

Русская историография XI – начала XXI века: учеб. пособие / под ред. А. А. Чернобаева. М.: Высшая школа, 2010. 446 с.

И. А. Петрова, Г. П. Кибасова

МЕГАИСТОРИЯ (BIG HISTORY): ФЕНОМЕН ЭТНИЧНОСТИ

ББК 63.5





Петрова Ирина Александровна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой истории и культурологии Волгоградского государственного медицинского университета, Заслуженный работник высшей школы РФ.

vip@sprint-v.com.ru

Кибасова Галина Петровна – доктор философских наук, профессор кафедры истории и культурологии Волгоградского государственного медицинского университета, Почетный работник высшего образования РФ.

galina-kibasova@yandex.ru

В статье показаны возможности для исследования феномена этничности с позиций мегаистории.

Ключевые слова: этнос, этничность, этногенез, «волны» этногенеза, мегаистория.

В современной теории и практике распространены представления о «естественном угасания этничности». Э. Хобсбаум, например, не видел места для этнонациона-

лизма в будущем транснациональном мире. А. Турен уверен, что в длительной исторической перспективе модернизация приведет к ослаблению этничности[1]. Однако острота этнических проблем в современном мире заставила ученых и политиков говорить о новой «этнической революции». В результате многие объяснительные модели этнического развития, концептуальные подходы, направленные на понимание и раскрытие особенностей этногенеза, потеряли свою эффективность. Думается, в условиях всемирного «всплеска этничности», бушующих этнорелигиозных войн ограничиваться сентенциями о социально-экономических корнях этнических проблем уже нельзя. Нужен иной взгляд, иной охват этих проблем. Поискам новых теоретических подходов и посвящена данная работа.

Процесс образования народов неравномерен, идет «волнами», что достаточно хорошо исследовано (Л. Н. Гумилев, И. А. Петрова, Г. П. Кибасова[2]). И кто возьмет на себя смелость утверждать, что процесс завершен? Возможно, «этническая революция» является вестником очередной «волны». Причина может быть сокрыта в еще не познанном глубоком противоречии между этническим и социальным порядком существования, поскольку социальное пытается «подчинить», «нивелировать» этническое, а последнее, сопротивляясь, требует иных экономических, политических форм организации социума.

---

[1] *Thompson A., Fevre R.* The national question: sociological reflections on nations and nationalism // Nations and nationalism. Cambridge. 2001. Vol. 7. Part 3. P. 297–315.

[2] *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера земли. Л., 1990; *Петрова И. А.* Россия в этническом времени. Волгоград, 1999; *Кибасова Г. П.* Этническое пространство. Волгоград, 2004.

Этносы – это своего рода биологические подвиды единого биологического вида, через которые обеспечивается приспособленность к конкретным условиям среды, что дает возможность поддерживать рождаемость, численность, продолжительность жизни. Жизнеспособные виды отличаются большим числом подвидов, а вымирающие представлены немногими или даже одним. Поэтому есть основания предполагать, что, несмотря на многочисленные интеграционные моменты, этническое многообразие не может иметь тенденцию к сокращению. Очевидно, что это разнообразие есть величайшее благо для биологического вида «человек разумный», благодаря которому проявляется его жизнеспособность, а этническая унификация может означать лишь прекращение развития.

По этому поводу Л. Н. Гумилев заметил: «В электричестве есть катионы и анионы. Они двигаются навстречу друг другу. Если будут только одни или другие, никакого электричества не будет. Поэтому, если все люди сольются и станут одинаковыми, то тогда и никакого движения, никакого развития культуры и просто жизни не будет. Будет медленное угасание, и хорошо, если медленное»[1]. В связи с этим подчеркнем, что в рамках синергетики важнейшим принципом самоорганизации материи на всех уровнях выступает принцип необходимого разнообразия. Вот почему так велико сейчас стремление не потерять исходное разнообразие климатических поясов, растительных и животных видов, разнообразие народов, населяющих нашу планету.

История этносов несоизмеримо продолжительнее, чем история любого социального образования. История

---

[1] *Гумилев Л. Н.* Никакой мистики // Юность. 1990. № 2. С. 6.

родоплеменных этносов охватывает примерно 100 тыс. лет. История народностей, начиная от формирования первых народов (древневавилонский, древнеегипетский, древнекитайский и т. д.), насчитывает примерно 5 тыс. лет. История наций начинается с XVIII в. Получается, что основная часть истории этносов практически выпадала из поля зрения исследователей. Не история государств, цивилизаций привязывалась к истории этносов, а наоборот, что явно противоречит исторической логике. Очевидно, недооценка этносов связана с преуменьшением роли этого факта.

Обычно рассмотрение проблемы связи природного и социального сводят к следующему. На определенном этапе развития человека на базе труда и обучения у людей возникает новый тип целостности, который получил название «социальное» как определяющий компонент общества. Сказать «социальное» значит иметь в виду прежде всего общество. Но дело в том, что «социальное» напрямую из «природного» (биологического) вывести нельзя. Должен быть механизм, при помощи которого природное преобразуется в социальное, в результате чего формируется система адаптивного поведения и особый адаптированный тип человека к конкретным природно-климатическим условиям. Этот адаптивный механизм складывается и «складывает» особое человеческое сообщество, которое выступает как часть природного и в то же время как основание и база социального. Таким механизмом и является этнос.

Работа космоса по созданию условий для появления человека и человеческого общества занимает несравнимо длительный период, является результатом космической и биологической эволюции Вселенной. Сотни тысяч лет

природные механизмы, генеалогические связи, особые климатические условия, флора и фауна не только страховали этот процесс, но и были «образцом» для формирования социальных отношений. Результатом «этой работы» стало появление родоплеменных этносов.

Поэтому понять место и роль этносов возможно только с точки зрения Большой (Универсальной) истории. Д. Свит отмечал, что лучший аргумент в пользу программы мировой истории – сильно запоздалое признание членами сообщества того, что история в конечном итоге едина как цельное повествование о человечестве, взятое в контексте его изменяющихся взаимоотношений с природой. Действительно, 5 тыс. лет – подходящий масштаб для изучения социальной, экономической, политической истории. Это история ускоряющегося процесса создания второй природы – искусственного мира культуры[1]. Но если нас интересует история биологического вида «человек» и его подвидов, представленная этносами, то «подходящим масштабом, безусловно, является масштаб истории вида в целом»[2]. Ф. Спир отмечает, что необходима попытка «как бы с высоты птичьего полета обозреть всю известную историю от возникновения Вселенной до современной жизни на Земле»[3].

Об этом же в свое время писал Ю. В. Бромлей. «Нельзя, – отмечал он, – сбросить со счетов вопрос о сопря-

---

[1] *Галкова О. В.* Культурный ландшафт как часть всемирного наследия (по документам ЮНЕСКО) // Вестник Саратовского социально-экономического университета. 2008. № 4 (23). С. 156–159.

[2] *Кристиан Д.* К обоснованию Большой (Универсальной) истории // Общественные науки и современность. 2001. № 2. С. 137–146.

[3] *Спир Ф.* Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности // Общественные науки и современность. 1999. № 5. С. 152, 160.

женности этноса и соответствующей популяции… Такая сопряженность – реальность… Не приходится забывать, что он живое существо, представляющее собой единство биологического и социального. Этнические аспекты этой проблемы на уровне человека-этнофора (особенно в аспекте «популяция-этнофор») обычно остаются вне поля зрения исследователей»[1]. Добавим, что неразработанность проблемы взаимодействия биологического и социального в этносе, по-видимому, объясняется опасением исследователей быть обвиненными или в расизме или в лучшем случае в биологизаторстве.

Следовательно, необходимо искать пути гармонизации этнической и социальной составляющей исторического процесса. Можно предположить, что в этногенезе осуществляется тот самый переход от человека как стадного животного к человеку культурному, который трудно уловить в других сферах жизнедеятельности. Тем самым «этническая окраска взаимодействия биологического и социального»[2] не вызывает сомнений, поскольку принадлежность к этносу фиксирует одновременно и биологическую, и социальную определенность индивида. Но тут возникает еще одна проблема, которая требует принципиально новых методологических подходов.

Долгое время в социальных науках к биологическому в человеке сохранялось двойственное отношение: признавали, что оно присутствует, но как бы само по себе, не оказывая особого влияния на социализированную личность. Поэтому мало был исследован механизм «снятия» биоло-

---

[1] *Бромлей Ю. В.* Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 18–19.

[2] Там же.

гического и его включения в социальное, а значит, непонятны истоки «культурной специфики». Оставались без ответа вопросы: где в «снятом» виде хранится информация об онтогенезе и филогенезе, кто является носителем определенного генотипического набора, обеспечивающего сохранение и воспроизводство человека? И только в последнее десятилетие этот барьер был преодолен. Хотя в целом исследователи только подходят к пониманию справедливости слов В. И. Вернадского: «На каждом шагу начинает выявляться биологическая основа исторического процесса, не подозреваемое раньше и до сих пор, по-видимому, недостаточно учитываемое влияние дочеловеческого прошлого человечества: в языке и в мысли, во всем его строе и его быту выступают перед нами теснейшие нити, связывающие его с отдаленнейшими предками»[1].

Биологическое в обществе – это определенная сторона, существенный момент жизнедеятельности, интегрированный в социальную жизнедеятельность в качестве ее внутренней предпосылки. Это совокупность законов, процессов и явлений, присущих человечеству как совокупности популяций, составляющих один биологический вид. Необходим исторический подход к выявлению и обоснованию соответствия социальных и биологических изменений[2]. Поэтому переход от единичного к общему не обеспечен, пока биологическая сторона жизни общества, оставаясь предпосылкой социальной стороны, но будучи под-

[1] *Вернадский В. И.* Мысли о современном значении истории знаний // Экология и жизнь: [сайт]. URL: http://www.ecolife.ru/jornal/echo/2003-4-1.shtml (дата обращения: 15.09.2013).

[2] *Галкова О. В.* Взаимодействие природы и общества как методологическая основа целостного подхода к анализу Всемирного наследия // Вопросы культурологии. 2010. № 9. С. 9–14.

чиненной биологическим закономерностям, не объяснена и не изучена через призму социальной динамики. Единственно значимыми моделями в данном случае могут выступать этносы как популяции биологического вида homo sapiens. Именно популяционный уровень организации обеспечивает генетическое разнообразие, необходимое для выживания вида. Не социальное, а именно этническое напрямую восходит к природной сущности человека. В этнических характеристиках закрепляется главная цель развития вида – выживание, сохранение и генетическое воспроизводство.

Трудности в соотнесении понятий «этнос» и «популяция» вполне преодолимы. В естественно-научной литературе популяция трактуется как «совокупность особей одного вида, обладающих общим генофондом и занимающих определенную территорию». Популяция – это «элементарная единица процесса микроэволюции, способная реагировать на изменение среды перестройкой своего генофонда»[1]. Как видим, и в естественных науках допускается достаточно широкое толкование понятия популяции как группы, обладающей определенными генетическими и фенотипическими признаками. Именно в этом, более широком смысле, понятие «популяция» может употребляться в качестве инструмента для теоретических обобщений.

Таким образом, нельзя противопоставлять этнос и популяцию. Но, безусловно, их нельзя и отождествлять. Больше того, чем существеннее различие, тем существеннее и тождество. В этом, собственно, и заключается загадочное во многих отношениях единство человеческого и животного, социального и биологического, характеризующее человека и только человека. Конечно, в человеческой популяции действуют особые законы. Очевидно, естественное структурирование по популяционному принципу сохранялось у человека лишь на первых ступенях его существования. Как только начинает проявляться противоположность его животному вместо биологических законов регуляции жизни сообщества, сохранение популяции обеспечивается

---

[1] *Биологический* энциклопедический словарь / гл. ред. М. С. Гиляров. М.: Сов. энцикл., 1986. С. 499–500.

уже социальными средствами: запрет инцеста, эндогамные браки, символизированные отношения с тотемными животными. Они закрепляются через систему табу и создание особых структур внутрипопуляционной организации. Но как только этот механизм начинает работать, уже нельзя это сообщество всецело относить к биологической популяции. Важнейшую роль в этой трансформации играет отношение с кормящей территорией. Это уже не ареал обитания популяции, а территория расселения, наличие которой превращается в важнейший идентифицирующий признак для родоплеменного этноса, а ее охрана становится важнейшей социальной функцией.

Таким образом, этнос не заменяет популяцию, а популяция интегрирует в этнос. Именно через этнос готовится стартовая площадка, создается «нулевой вариант» (но не в понимании В. А. Тишкова, а в том смысле, в котором это понятие используется, например, в строительстве) для быстрого процесса социализации. Этническое как бы патронирует социальное до определенного предела, поскольку для социального «экспериментирования» как минимум необходимо сохранение биологического вида «человек»[1]. Функцию сохранения генетического многообразия, обеспечивающего выживаемость вида, и выполняет этнос.

Все сказанное помогает выйти на новую качественную ступень понимания сущности этногенеза. 1. Этносфера (сфера, созданная многообразием этносов) является частью биосферы Земли. 2. Макроисторический процесс представляет собой неразрывное единство и взаимодействие двух составляющих человеческой эволюции – этногенеза и социогенеза. 3. Этапы этногенеза отражают процесс трансформации природного (в человеке, обществе) в со-

[1] *Медведева Л. М., Бушля А. А.* Болезнь как социокультурный феномен: к постановке проблемы // Философия социальных коммуникаций. 2013. № 1 (22). С. 136–142.

циокультурное. Таким образом, через призму взаимодействия природного и социокультурного расширяется наше понимание исторических трансформаций этноса, а якобы «застывшие» понятия «род», «племя», «народность», «нация» наполняются новым содержанием.

Этапы этногенеза сложно соотнести с общепринятыми этапами социальной истории (первобытное общество, древний мир, средневековье, новая и новейшая история). Нам представляется более продуктивным использовать периодизацию, предложенную Ф. Спиром[1]. Он вводит понятие «экологический режим», который обозначает «регулируемое поведение людей по отношению к природе», и выделяет три основные трансформации экологического режима как структурирующего принципа человеческой истории: 1) «одомашнивание» огня; 2) переход к земледелию; 3) переход к индустриальному режиму.

Здесь необходимо подчеркнуть сложное диалектическое взаимодействие этнического и социального параметров «мегаистории»[2]. Тип этноса – это важнейшее внутреннее условие социального развития. Уровень технологического развития и энерговооруженности – это внешние условия развития этноса. Таким образом, родоплеменной этнос – это форма выживания генетически родственного сообщества людей. Этнос-народность – это форма выживания и саморазвития нескольких комплиментарных этносов, государственно оформленных. Этнос-нация – это форма существования сообщества людей индустриальной эпохи, когда общество в экономическом,

---

[1] *Спир Ф.* Указ. соч. С. 160.

[2] *Смирнов И. П.* Мегаистория: К исторической типологии культуры. М.: АГРАФ, 2000.

политическом, культурном отношении развито настолько, что может поставить как главную цель максимальное развитие отдельного индивида, но в рамках своего этнического сообщества. При этом человек в идеале волен сам идентифицировать себя по гражданскому или по этническому аспекту.

Поэтому если все усилия общества идут на создание индустрии, оборонной мощи, и все это пропагандируется в качестве главной цели национального развития, то формирование этнического пространства конкретного этноса и полиэтнического пространства межэтнических взаимодействий будет деформироваться. Это, как мы считаем, и произошло с Россией. Первым обратил внимание на диалектическое противоречие этнического и социального В. О. Ключевский. Эта особенность нашей истории стала предметом внимания классиков (Л. Н. Толстой «Война и мир») и философов Серебряного века. Наиболее глубоко ее обрисовал В. В. Розанов, который в работе «Психология русского раскола» писал: «Есть две России: одна Россия видимостей, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз; с событиями, определенно начавшимися, определительно оканчивающимися – “Империя”, историю которой “изображал” Карамзин, “разрабатывал” Соловьев, законы которой кодифицировал Сперанский. И есть другая – “Святая Русь”, “матушка – Русь”, которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которых непредвидим, начало безвестно: Россия существенностей, живой крови, непочатой веры, где каждый факт держится не искусственным сцеплением с другим, но силой собственного

бытия, в него вложенного»[1]. Диктат «первой России» привел к тому, что не только была искажена возможность формирования российского этноса-нации, но и сведены до минимума возможности внутреннего развития этноса-народности.

В заключение подчеркнем, что сегодня присутствует острая необходимость в формировании такой методологии исследования, которая способна эксплицировать внутренний порядок и закономерности развития этноса как самоорганизующейся многомерной целостности. Формирование новых теоретических подходов к анализу этнических проблем связано с переосмыслением роли и места этногенеза в социальном развитии. Макроисторический процесс, или Большая (универсальная) история человечества, представляет собой неразрывное единство и взаимодействие двух составляющих человеческой эволюции – этногенеза и социогенеза. Подчеркнем, что этапы этногенеза отражают процесс трансформации природного (в человеке, в обществе) в социокультурное, а этническая система отношений играет роль механизма превращения и включения природного в социальное.

Библиографический список

Биологический энциклопедический словарь / гл. ред. М. С. Гиляров. М., 1986.

Бромлей Ю. В. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. 1988. № 7.

Вернадский В. И. Мысли о современном значении истории знаний // Экология и жизнь: [сайт]. URL: http://www.ecolife.ru/jornal/echo/2003-4-1.shtml (дата обращения: 15.09.2013).

[1] *Розанов В. В.* Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 33.

Галкова О. В. Взаимодействие природы и общества как методологическая основа целостного подхода к анализу Всемирного наследия // Вопросы культурологии. 2010. № 9. С. 9–14.

Галкова О. В. Культурный ландшафт как часть всемирного наследия (по документам ЮНЕСКО) // Вестник Саратовского социально-экономического университета. 2008. № 4 (23). С. 156–159.

Гумилев Л. Н. Никакой мистики // Юность. 1990. № 2. С. 2–6.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1990.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л.: Гидрометеоиздат, 1990. 528 с.

Кристиан Д. К обоснованию «Большой (Универсальной) истории // Общественные науки и современность. 2001. № 2. С. 137–146.

Медведева Л. М., Бушля А. А. Болезнь как социокультурный феномен: к постановке проблемы // Философия социальных коммуникаций. 2013. № 1 (22). С. 136–142.

Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992.

Смирнов И. П. Мегаистория: К исторической типологии культуры. М., 2000.

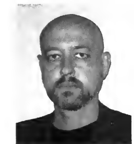
Спир Ф. Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности // Общественные науки и современность. 1999. № 5. С. 152–163.

Thompson A., Fevre R. The national question: sociological reflections on nations and nationalism // Nations and nationalism. Cambridge. 2001. Vol. 7. Part 3. P. 297–315.

А. В. Филиппович

ИСТОРИОСОФИЯ ИНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

ББК 87



Филиппович Алексей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и социального управления Белорусского национального технического университета (Минск).

alexei.filippovich@gmail.com

В статье рассматривается концепция истории европейского интегрального традиционализма. Показывается отличие историософии традиционализма от рационалистическое философии истории, анализируется понимание истории в работах Рене Генона и Юлиуса Эволы. Особое внимание уделяется рассмотрению критики современной цивилизации и идеи прогресса, раскрывается смысл понятия исторической инволюции.

Ключевые слова: историософия, философия истории, исторические циклы, инволюция, регресс, интегральный традиционализм, Рене Генон, Юлиус Эвола, традиция, традиционная цивилизация, глобализация, модерн, постмодерн.

В западноевропейской культуре сложилось два основных подхода к пониманию истории: метафизический, преобладавший в Античности и Средневековье, и рационалистический, занявший господствующее положение начиная с эпохи Просвещения. Философ Анри Корбен обозначил различие этих подходов понятиями «историософия» и «философия истории»: «Первая предполагает вмешательство в события этого мира божественных энергий из сверчувственных миров. Вторая основывается на причин-

ности, снимающей всякую трансцендентность»[1]. Историософия за историческими фактами видит действие метафизических причин сверхчеловеческого характера. Философия истории, которая начинается с Вольтера, предполагает, что все исторические процессы обусловлены исключительно деятельностью человека и не связаны с какими бы то ни было сверхчеловеческими факторами. Если философия истории опирается на изобретенную в XVIII в. идею прогресса, то историософия рассматривает исторический процесс в перспективе регресса и инволюции. Именно поэтому упадок веры в прогресс и провал политических проектов эпохи модерна в XX в. привел к возрождению отвергнутых рационализмом историософских концепций и формированию альтернативных исторических представлений. Кроме того, возвращение историософии вновь привлекло внимание к почти забытой (и во многом запретной) идее инволюции.

Наиболее радикальный вариант инволюционной историософии представлен в интеллектуальном течении европейского интегрального традиционализма, идеи которого были сформулированы вскоре после Первой мировой войны. Традиционализм опирается на понимание истории в доктрине индуизма, а также ряда других учений Востока и античного Запада, которые, несмотря на внешние различия, согласны между собой в признании инволюционного хода истории. Эти доктрины связаны с циклическим пониманием мира, отражающим очевидные для каждого космические ритмы дня, года, лунного календаря и человеческой жизни. Возрождая инволюционизм, традиционализм стремится раскрыть несостоятельность идеи прогресса как ис-

[1] *Корбен А.* История исламской философии. М., 2010. С. 276.

кусственного изобретения эпохи модерна, не имеющего аналогов ни в одной из предшествующих метафизических, религиозных или философских доктрин. В целом традиционалистское представление об истории подвергает уничижительной критике модерн и западную цивилизацию, рассматривая весь современный мир как финальную стадию инволюции человечества, эпоху всеобщего упадка и деградации. Общее отношение традиционализма к современности выражено в названиях книг двух главных авторов традиционализма: «Кризис современного мира» (1927) француза Рене Генона и «Восстание против современного мира» (1930) итальянца Юлиуса Эволы.

Исходя из индуистской доктрины космических циклов, Р. Генон разделяет историю человечества на четыре последовательные эпохи, каждая следующая из которых хуже предыдущей и представляет собой шаг вниз по ступени инволюции человека, общества и вселенной. Эти эпохи – Крита-юга, Трета-юга, Двапара-юга и Кали-юга, или, используя греко-римскую терминологию, золотой, серебряный, медный и железный века[1].

Золотой век, начальная точка истории, более известный в иудейско-христианской традиции как райское состояние Книги Бытия, описывается как эпоха наиболее полного, совершенного и неиспорченного состояния космоса и человека: продолжительность человеческой жизни составляет тысячу лет, возможности духовного развития не имеют границ, отсутствует необходимость в материальном преобразовании мира. Железный век характеризуется максимальным сокращением продолжительности жизни, полным упадком возможностей духовного развития, небывалой деградацией самого человека и всей космической среды. Кали-юга заканчивается финальной катастрофой (потоп, мировой пожар), однако после этого история моментально воз-

---

[1] *Генон Р.* Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М., 2004. С. 18–19.

вращается в начальную точку золотого века, завершая нынешний цикл и начиная новый. Таким образом, в отличие от авраамических религий, предполагающих окончательный «конец света» и конец истории, циклическая доктрина индуизма рассматривает мир как бесконечно проходящий периоды возрождения и упадка.

Инволюционный исторический процесс предполагает поэтапное искажение или разрушение принципов традиционной социальной организации, знания и деятельности. Понятие «традиция» используется Р. Геноном и другими традиционалистами как обозначение вневременных сверхчеловеческих принципов космического порядка, представленных в крупнейших метафизических и религиозных доктринах. История начинается с нормальных традиционных форм, поэтапно приходит к искажениям, которые могут сопровождаться периодами восстановления, и заканчивается антитрадиционным, или «перевернутым», состоянием. В антитрадициоином мире материальное господствует над духовным, к власти приходят низшие касты, подлиииое знание подменяется «информацией», а человек деградирует до ничтожного состояния.

Согласно как индийским, так и греко-римским источникам, Кали-юга, или железный век, начался более 6000 лет назад. Именно этот период больше всего интересует Р. Генона как эпоха, в которой проявились основные негативные тенденции, приведшие к возникновению современной цивилизации. Исходя из продолжительности Кали-юги (6480 лет), Р. Генон рассматривает современный мир как этап железного века, близкий к завершению цикла: «Согласно всем признакам, предоставленным нам традиционными учениями, мы на самом деле вступили в последнюю фазу Кали-юги, в период самый темный из этих “темных веков”, в то состояние распада, из которого больше нельзя выйти никак иначе, кроме как через катаклизм, потому что уже необходимо не простое восстановление, а всеобщее обновление»[1].

[1] *Генон Р.* Указ. соч. С. 173.

В рамках самой Кали-юги Р. Генон выделяет еще ряд малых циклов (этапов), они представляют особый интерес для понимания тех искажений и отклонений, которые определили уродливый облик современного мира: «Наши намерения простираются, по крайней мере непосредственным образом, на гораздо более ограниченную область, на последние фазы этой самой Кали-юги. Можно и внутри каждого из этих больших периодов, о которых мы говорим, отличать различные вторичные фазы, из которых таким образом создадутся подразделения; при том, что каждая часть является аналогом всего, эти подразделения воспроизводят, так сказать, в меньшем масштабе общий ход большого цикла, в который они включены»[1]. Критерий для выделения таких частных стадий внутри Кали-юги – масштабное проявление во всех сферах сил хаоса, беспорядка и разрушения. Началом одного из таких малых циклов является VI в. до н. э., когда происходят значительные изменения почти во всех крупнейших цивилизациях планеты. Неожиданность этих изменений поразительна потому, что все традиционные цивилизации были крайне консервативны, стремясь к точному следованию ритмам космической жизни и препятствуя любым новациям, особенно в тех сферах, которые имели принципиальное значение для сохранения нормальной общественной организации.

Р. Генон обращает внимание на следующие важнейшие события VI в. до н. э. В Китае изначальная традиционная доктрина разделяется на две части: даосизм, включающий чистую метафизику и предназначенный для элиты, и конфуцианство, предназначенное для всех и распространяющееся на практические задачи и социальный порядок. Такое разделение – симптом упадка, вынужденная упрощенная адаптация доктрины к ухудшившимся условиям. В Индии возникает буддизм как восстание против авторитета индуистской доктрины и традиционных принципов социальной организации. Для Р. Генона революционный пафос буддизма означает в первую очередь отрицание принципов традиционной кастовой организации и тем самым распространение тенденций упадка. В это же время происходит вавилонское пленение евреев, которые за 70 лет полностью утрачивают свою письменность и затем вынуждены восстанавливать свои книги совершенно другим алфавитом. У персов про-

[1] *Генон Р.* Указ. соч. С. 162.

исходит реформа маздеизма, призванная адаптировать его к ухудшению общих условий среды. В Риме свергается царская власть и начинается собственно «исторический» республиканский период. В Греции рушится традиционная структура социальной организации, возникают демократия, тирания и олигархия, зарождается светская «профанная» философия, наиболее декадентские формы которой сыграли значительную роль в формировании мировоззренческих принципов современной западной цивилизации[1]. Таким образом, VI в. до н. э., который немецкий философ Карл Ясперс восхвалял как «осевую эпоху» одухотворения мира и человека, для Р. Генона является неоспоримым началом проявления сил хаоса и упадка. Классическая античность, которая на протяжении многих веков вызывала восторг европейских интеллектуалов, предстает в традиционалистской перспективе как эпоха декаданса и разложения. Так называемая «классическая Греция» – лишь очень поздний финальный этап упадка гораздо более древней и, как отмечает Р. Генон, интересной цивилизации.

Упадок античного мира, однако, был отчасти остановлен и даже обращен вспять средневековой христианской цивилизацией, появление которой представляет собой, согласно Р. Генону, реванш традиционных сил над силами контртрадиции. В философии истории традиционализма, таким образом, нет необратимых процессов и «объективных» исторических законов: любые процессы упадка и разложения могут быть обращены вспять, однако для этого требуются усилия, выходящие за пределы возможностей обычного человека. Соответственно, особую роль в процессах ускорения или замедления инволюции играют эзотерические организации, участие в которых наделяет их членов особыми – сверхчеловеческими – возможностями знания и действия за счет непосредственной передачи определенного духовного влияния – инициации. Ортодоксальные традиционные организации направляют свои усилия на поддержание и сохранение традиционных принципов во всех сферах жизни человека и общества. Это происходит за счет постоянной связи с высшими сферами бытия, осуществляемой теми, кого Р. Генон называет «интеллектуальной элитой». Выполнение данной функции было основной задачей жреческого сословия различных

[1] *Генон Р.* Указ. соч. С. 164–166.

традиционных цивилизаций, среди которых Р. Генон отмечает индийских брахманов, жрецов Древнего Египта и кельтских друидов. В эпоху Кали-юги, однако, такие организации вырождаются и отклоняются, влияние жрецов уменьшается и формируются «контртрадиционные» силы, неортодоксальные организации, активно насаждающие хаос и разложение.

Главной ортодоксальной организацией средневековой европейской цивилизации, ее духовным центром был орден тамплиеров, который, согласно Р. Генону, распространял духовное влияние в масштабах Европы. Вместе с гибелью ордена тамплиеров в начале XIV в. разрушается и средневековая цивилизация Запада. С этого момента силы контртрадиции вновь приобретают преобладающее влияние, производя разрушения в социальной, политической и духовной сферах. Для традиционалистской концепции истории XIV в. имеет особое значение в качестве начала современной антитрадиционной цивилизации, не имеющей аналогов в прошлом по степени упадка. Согласно Р. Генону, Ренессанс как переход к современности – это период гибели значительной части традиционных наук, форм социальной организации и ускорение человеческой деградации[1]. Так как центром традиционалистской доктрины является именно человек, потенциально обладающий неограниченными возможностями самореализации, то именно человеческая деградация обуславливает все остальные формы упадка, включая государство, общество, науку и религию.

Однако инволюция ведет также к изменениями самого «объективного» мира, который трансформируется в процессе нисходящего развития от золотого века к железному. Происходят процессы материализации, «отвердения» окру-

---

[1] *Генон Р.* Указ. соч. С. 170.

жающей среды, сводящие к минимуму прежние возможности высшего духовного развития человека. Одним из результатов является то, что традиционные науки и искусства приходят в упадок или подвергаются искажению. Алхимия из искусства преобразования человека превращается в материальную химию, астрология, объяснявшая взаимосвязь космоса и человека, – просто в астрономию космических объектов, медицина, воспринимавшая человека в единстве духовного и физического, сводится к чистой физиологии, а органическая физика Аристотеля заменяется механистической физикой Р. Декарта. Этот процесс совпадает с распространением материализма, который не столько является философской концепцией, сколько представляет собой отражение резкого сокращения возможностей человеческого восприятия. Расцвет материализма приходится на эпоху Нового времени (XVII–XIX вв.) и сопровождается насаждением извращенных концепций современной науки, капитализма, индивидуализма, отрицанием божественного и возвеличиванием «чисто человеческого». Такие явления, как эмпиризм, аналитичность, культ фактов и примитивно понятой практики, дробление знания на частные науки свидетельствуют об исчезновении подлинного познания и замене его суррогатными подделками.

Со второй половины XIX в. на смену материализму приходят оккультизм и неоспиритуализм, проповедующие под видом духовности магию и демонологию и создающие предпосылки для вторжения в человеческий мир «сил тьмы». Распространившееся параллельно с оккультизмом маниакальное увлечение психологией и психоанализом является характерным симптомом подмены духовного развития расширением низших психических сфер человеческой индивидуальности. Финальная стадия истории рассматривается Р. Геноном в работе «Царство количества и знамения времени» (1945), публикация которой неслучайно совпала с окончанием Второй мировой войны и началом

атомного века. Господство количества выражает тенденцию железного века к упрощению, распаду, разложению и распылению, т. е. к процессам смерти. Все тенденции XX в., согласно Р. Генону, говорят лишь о том, что человечество необратимо приблизилось к финальным катастрофам Кали-юги, которые предрекаются и библейскими текстами. Механизм этих катастроф подготавливается на материальном уровне развитием науки и техники, а на духовном – распространением ложных философских теорий, спиритуализма и психоанализа[1].

В работах Юлиуса Эволы, который, в отличие от Р. Генона, акцентирует внимание на социально-политических аспектах Кали-юги, исторический процесс предстает прежде всего как последовательный упадок традиционных форм общества и государства. Все «достижения» модерна, такие как эгалитаризм, демократия, права человека и индивидуализм, развенчиваются Ю. Эволой в качестве симптомов деградации, извращения и отклонения от традиционных принципов политической организации, наиболее точно отраженных в системе индийских варн и принципах имперской организации Древнего Рима. Принимая за основу понимание истории Р. Геноном, Ю. Эвола формулирует «универсальный закон регрессии каст», определяющий основные этапы истории. Этот закон предлагает критерий выделения этапов упадка в любой из цивилизаций, где можно проследить традиционные формы социальной иерархии. Ю. Эвола обычно выделяет четыре основные стадии, которые определяют инволюционный ход истории, дополняя их пятой стадией лишь в поздних работах[2].

Первая стадия предполагает, что власть принадлежит касте, которая имеет духовный характер, опирается на «божественное право»

---

[1] *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М., 1994. С. 221–241.

[2] *Эвола Ю.* Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М., 2007. С. 78.

и совмещает жреческие и царские функции. К такому идеалу максимально приближена классическая система четырех варн Древней Индии. Это изначальная социально-политическая организация, которая представляет собой точную проекцию небесного космического порядка на земной мир. Вторая стадия, с которой и начинается упадок, предполагает переход власти ко второй касте воинов (кшатриев), которые отвоевывают себе ведущее положение у жрецов в ходе «кшатрианской революции». При этом, однако, искажение изначального порядка остается минимальным и сохраняются принципы здоровой социальной иерархии. Примером для Ю. Эволы являются военно-аристократические политические системы Древнего Рима и европейского Средневековья. Масштабные искажения и извращения изначального порядка начинаются лишь на третьей стадии, которая по времени совпадает с началом модерна и буржуазных революций. Свергая жрецов (духовенство) и воинов (аристократию), европейские буржуазные революции приводят к власти третье сословие, касту торговцев и капиталистов. Помимо установления олигархических режимов происходит низвержение духовных и аристократических ценностей и их замена торгашескими «антиценностями» наживы, потребления, выгоды и комфорта. Четвертая стадия наступает вместе с социалистическими революциями четвертого сословия, которые приводят к власти своих коллективистских вождей и воспевают «ценности труда», презираемой аристократами изнурительной работы, превращающей человека в безликого «индивида массы». Новые тенденции в социально-политической жизни Европы второй половины XX в. заставили Ю. Эволу дополнить схему «регрессии каст» пятой стадией, которая связывается с пришествием «пятого сословия», находящегося на еще более низкой ступени, чем пролетарские массы социалистических революций: «Пришествие пятого сословия необходимо рассматривать не только в социальном или политическом контексте, но и на уровне личности, точнее – разрушения личности. История всегда знала жестокости и зверские злодеяния, но для диагностики именно нашей эпохи типичным элементом выглядит мрачная методичность рационально продуманного вырождения, имеющая целью превратить людей в безвольных марионеток»[1].

[1] *Эвола Ю.* Пришествие «пятого сословия» // Актогея: новый философский портал. URL: http://www.arctogaia.com/public/evola/evol-5th.htm (дата обращения: 11.10.2013).

В последней крупной работе «Оседлать тигра» (1961) Ю. Эвола, подобно Р. Генону, признает необратимость процессов деградации современного мира и тщетность любых попыток его возвращения к нормальному состоянию[1].

Таким образом, в традиционалистской перспективе европейская история предстает как полная противоположность господствующей эволюционно-прогрессистской модели развития от «темного прошлого» к «светлому будущему». Традиционалистская историософия отбрасывает все важнейшие варианты эволюционизма, включая столь важные для европейской науки мифы о первобытном человеке и примитивном обществе. Инволюционная точка зрения является одной из причин маргинальности традиционализма, его отвержения академическими кругами. Такова плата за попытку разоблачить главного идола современности – идею прогресса, позволяющую различным вариантам официальной идеологии трактовать даже самые дикие и вопиющие разрушения как «перемены к лучшему», «реформы» и «оптимизацию». Несмотря на чудовищные последствия двух мировых войн, благополучной Европе второй половины XX в. было невозможно смириться с апокалипсическими картинами «царства количества» Генона и «пришествия пятого сословия» Эволы. В этот период даже последователей традиционализма упрекали его основателей в избыточном пессимизме. Так, Мирча Элиаде считал, что критика западной цивилизации Р. Геноном была чрезмерной[2]. Однако глобализованный планетарный порядок XXI в., который вызывает

---

[1] *Эвола Ю.* Оседлать тигра. СПб., 2005. С. 13.

[2] *Sedgwick M.* Against the Modern World. N. Y., 2004. P. 113.

самые мрачные прогнозы у представителей различных идейных течений[1], вновь заставил обратить внимание на работы традиционалистов. Именно историософия традиционализма сохраняет наибольшую актуальность в эпоху постмодерна и глобализации, когда беспомощными оказываются как прогрессистские модели классических политических идеологий, так и рационалистические концепции истории официальной науки.

Библиографический список

Генон Р. Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: Беловодье, 2004. 304 с.

Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 1994. 304 с.

Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 360 с.

Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. 440 с.

Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М.: АСТ, 2007. 445 с.

Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005. 512 с.

Эвола Ю. Пришествие «пятого сословия» // Актогея: новый философский портал. URL: http://www.arctogaia.com/public/evola/evol-5th.htm (дата обращения: 11.10.2013).

Sedgwick M. Against the Modern World. N. Y., 2004. 371 p.

[1] См.: *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004. 440 с.

В. М. Раков

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕКА

ББК 87+63

Раков Вячеслав Михайлович – кандидат исторических наук, доцент Пермского государственного национального исследовательского университета.

rakhov2007@mail.ru

Статья посвящена истории европейского человека, в которой выделяются основные структурные образования – антропоформации. Автор характеризует три последовательно сменявшиеся антропоформации: античную, христианскую и современную. Кроме того, рассматривает так называемые транзитные антропоструктуры – ренессансную и протестантскую. В заключение статьи делается вывод об очередном антропологическом кризисе, приходящемся на настоящее время. Кризис этот, по мнению автора, может быть разрешен посредством антропологического размыкания, т. е. выходом за пределы современной антропологической парадигмы с ее гипертрофированным индивидуализмом. Следствием разрешения этого кризиса может быть переход к новому антропологическому типу – новой антропоформации.

Ключевые слова: антропоформация, антропоструктура, антропологический тип, антропологический кризис, античный человек, христианский персонализм, ренессансный антропоцентризм, дисциплинарная революция, антропологическое размыкание.

Интерес к человеческому, антропологическому измерению истории становится очевидным еще в 70-е гг. XX в. Именно тогда в рамках исторического знания оформляется, в частности, такая дисциплина, как историческая антропология. «Антропологический поворот» был вызван несколькими причинами. Одна из них – исчерпанность методологических ресурсов, призванных

объяснять и прогнозировать общественные процессы. Прежний эвристический инструментарий был ориентирован на познание социально-исторических структур и изменений, имевших «объективный» характер, т. е. так или иначе обусловливавших состояние общественного и индивидуального сознания. В 70–80-х гг. XX в. постепенно осознается методологическая недостаточность «объективизма» в исторической науке. Перестали выходить большие, концептуальные исторические полотна («большие нарративы»), выявляющие закономерности рождения и движения эпох. Одной из последних работ такого рода стало сочинение Ф. Броделя «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII века», опубликованное в 1979 г.

В новой ситуации, «ситуации постмодерна», историки закономерно и все чаще обращаются к частным сюжетам – истории семьи, гендерной проблематике. Возникают новые исторические субдисциплины и направления: локальная история, уже упоминавшаяся историческая антропология, новая культурная история, интеллектуальная история и пр. «Местом встречи» этих направлений становится человек и «человеческое», субъективное. Новый тренд предполагал новые задачи, прежде всего «задачу синтеза всей исторической действительности в фокусе человеческого сознания (в «субъективной реальности»)»[1].

---

[1] *Репина Л. П.* Социальная история и историческая антропология: новейшие тенденции в современной британской и американской медиевистике [Электронный ресурс] // Одиссей. Человек в истории. М., 1990. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/odiss/21.php (дата обращения: 11.12.2013). См. также: *Tosh J.* The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the study of Modern History. L.; N. Y., 1984. P. 86–88.

Еще одной причиной «антропологического поворота» стали перемены, происходящие на рубеже столетий с самим человеком. Рубеж столетий при этом все чаще воспринимается как рубеж эпох: уходящей в прошлое эпохи современности (модерна) и эпохи наступающей. Постмодерн в данном случае часто рассматривается не как нечто самостоятельное, а скорее, как часть сложного финала современности или своеобразное предварение новой эпохи. На означенном рубеже человек проблематизируется и вместе с тем становится центром происходящих в мире трансформаций. Вот что об этом пишет, например, С. С. Хоружий: «Глобальный кризис обретает новую природу – антропологическую, и его истоки надо искать на антропологическом уровне, в процессах, происходящих с человеком. Эти процессы ныне приобретают решающую роль в глобальных явлениях, в мировой ситуации и динамике – ибо они приняли характер резких и радикальных перемен и уже не могут считаться вторичными следствиями социальных либо исторических процессов»[1].

Вероятно, впервые человек перестает рассматриваться как одна из функций объективного исторического процесса. Напротив, ныне он вправе восприниматься как квинтэссенция истории и вместе с тем как ее основной результат. В сумме своих статусов (духовном, социальном, культурном, экономическом…) и состояний человек способен представлять эпоху в целом. Если это верно, если человек действительно может служить реальным мерилом истории (наряду, впрочем, с другими, более формальными и более внешними ее составляющими), то имеет смысл

[1] *Хоружий С. С.* Человек: сущее, трояко размыкающее себя // Antropolog: электронный альманах о человеке. URL: http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2 (дата обращения: 11.12.2013).

взглянуть на мировую историю сквозь призму антропологии, увидев в истории, допустим, не череду социально-экономических формаций, но некие преемственно связанные базовые антропоструктуры, или **антропоформации**. Последний термин, насколько нам известно, ввел С. С. Хоружий (по крайней мере, он активно использует его в своих работах).

Антропоформационный подход (назовем его так по аналогии с формационным), как нам представляется, может помочь нам различить иную (в сравнении с уже имеющимися историософскими схемами) логику мировой истории. Разумеется, в случае удачи, на которую мы несколько легкомысленно рассчитываем.

Итак, попытаемся набросать общий рисунок антропоистории от античности до наших дней. Нас будут интересовать не только состоявшиеся, «ставшие» антропоформации, но также антропологические сдвиги между ними – некое внутреннее движение, способное привести как к наращиванию смысла, так и к смыслоутратам.

Необходимая оговорка: мы будем держаться европейской антропоистории, поскольку она демонстрирует неведомую Востоку динамику и разнообразие человеческих типов. Мы не хотим сказать, что на Востоке не было истории человека. Быть может, Восток еще не раскрыл антропологические возможности, присущие его традициям, и их антропологический потенциал начинает раскрываться только сейчас – под влиянием глобализационных процессов. Как бы то ни было, западная история дает нам более разработанный антропологический материал, нежели история Востока. Поэтому мы сосредоточимся на истории европейского человека. И вторая оговорка: говоря о Европе, мы начнем с античности, ведь именно тогда в условиях «греческого чуда» произошел первый различимый антропологический сдвиг – от человека архаического к человеку античному, встроенному в «полисный генотип»[1].

[1] См.: *Драгунский Д. В., Цымбурский В. Л.* Генотип европейской цивилизации // Полис. 1991. № 1. С. 6–15.

Античный антропологический тип (античная антропоформация). Начнем с того, что уже в античной мифологии мы встречаемся с необычным для архаичного общества взглядом на человека: мифологические персонажи, принадлежащие к миру людей, часто соревнуются с богами, так или иначе демонстрируя свою внутреннюю свободу и свое внешнее, телесное достоинство. Причем такое поведение свойственно не только героям, но в ряде случаев и персонажам, которых можно отнести к простолюдинам. В отличие от восточной мифологии, античная «полна людьми», они – активные соучастники событий, описанных в древнегреческих мифах. Мы с полным правом можем говорить об антропологизме античного мифа.

Многие античные мифы трагедийны. Во всяком случае подавляющее большинство древнегреческих трагедий основаны на мифологических сюжетах. Трагедия – одна из инноваций античной цивилизации. Уже давно замечено, что Восток не знал трагедии. Она предполагает человеческое вопрошание о смысле, свободе и ее границах, жизни и смерти. Трагедия немыслима без трагического героя, задающего богам и себе проклятые вопросы (опять же о жизни, смерти, смысле, цели, свободе…). То обстоятельство, что на древнегреческой социокультурной почве возник жанр трагедии, свидетельствует об известной выделенности отдельного человека из плотного, предельно суггестивного социального контекста архаической древности. «Рождение трагедии» означало вместе с тем и рождение индивидуальности. Скажем больше – и индивидуализма.

Еще одно свидетельство выраженного антропологизма древнегреческой культуры – присущий ей аристократический этос с его «культурой стыда», которую (наряду с «культурой вины») открыла в свое время Рут Бенедикт[1]. Древнегреческие аристократы во многом задавали тон индивидуализирующему стилю полисного человека. Именно

---

[1] См.: *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. М., 2004.

в аристократической среде возникает знаменитый древнегреческий агон – состязательное, компетитивное начало, инициировавшее повышенное напряжение всей общественной и культурной жизни древних греков.

Агональность древних греков во многом обусловила своеобразие античного человека. Он соревновался не только с себе подобными, но, как мы отметили, и с богами. Граждане полиса, как и члены аристократического сообщества, чувствуют себя на виду, они предстоят остальным, которые воспринимаются ими как референтная группа. От ее оценки, ее «да» и «нет» зависит не только внешний статус человека, но и его самооценка. Агональная среда полиса «раскручивает» человека, заставляет его стремиться к признанию или победе. В борьбе за признание человек буквально «лепит» себя (не случайно А. Ф. Лосев писал о «скульптурном мироощущении» античного индивида[1]). Героя воспринимают как живую статую или ожившую фигуру барельефа, чьи жесты и слова становятся своеобразным назиданием другим, приобретая при этом весомость и «статуарность». Отсюда известный эстетизм античного человека, который подметил все тот же А. Ф. Лосев.

Возможно, нигде интерес древних греков и римлян к человеческому своеобразию не проявился столь явно, как в собирании историй и анекдотов об известных людях – философах, политиках, художниках, поэтах, о которых мы можем прочитать у Плутарха или Диогена Лаэртского. Героями этих историй становились не только те, кто воплощал в себе идеал гармонии или высокой нормы, но и те, кто отступал от них, а порой и противопоставлял себя им (Диоген Синопский в своих поступках, Архилох в своих стихах). Можно сказать, европейская античность коллекционировала людей с изюминкой.

Античный, в особенности древнегреческий, артистически окрашенный индивидуализм представляет собой исторически первую версию собственно европейского чело-

[1] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 93–94.

века. В то же время он содержит в себе собственные ограничения. Вероятно, впервые это почувствовал Ф. Ницше. Однако первым, кто внятно артикулировал эти ограничения, был О. Шпенглер. В своей известной работе «Закат Европы» он обрисовал античного человека именно как тип. Отправной интуицией («прасимволом») античной культуры О. Шпенглер считает интуицию тела. Тело – это и природный космос, и обнесенный стенами, ограниченный в пространстве полис, и собственно человеческое тело, и бронзовая статуя. Причем это покоящееся, а не становящееся тело[1]. Телесность, соматизм античной культуры и античного человека отрицают внутреннее развитие и заодно историческое время[2]. Отсюда идея циклической истории: древние греки «хотели мифа, а не истории»[3].

Отсутствие идеи внутреннего становления превращает греческую (и античную в целом) историю в «ряд пластических частностей»[4], в неподвижный рельеф. Кроме того, покоящееся тело конечно: античность не принимала бесконечности, ограничиваясь пределами все того же природного космоса, по ту сторону которого простирался безвидный, неоформленный хаос, внушавший древним грекам ужас. О. Шпенглер подобрал для древнегреческой культуры точное название: это евклидова, плоскостная культура с телом в качестве основного элемента. На страницах «Заката Европы» мы найдем множество замечательных, тонких антропологических наблюдений. Например, об отсутствии в античной культуре автобиографии. Или о сожжении мертвых как об акте глубокого символического значения: античный человек – дитя «чистого настоящего». Тело – антропологическая субстанция античности – лишается смысла после физической смерти, и потому закономерно уничтожается[5].

---

[1] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 135–136.

[2] См.: Там же. С. 345.

[3] Там же. С. 142.

[4] Там же. С. 306.

[5] См.: Там же. С. 293.

Работа О. Шпенглера сильнейшим образом повлияла на представления об античном человеке. В частности, она явно сказалась на работах А. Ф. Лосева, который определял «я» античного человека как объективное, а не субъективное[1]. Впрочем, у него портрет античного человека – все же более сложный, нежели у О. Шпенглера. А. Ф. Лосев называет полисного индивида «свободным исполнителем решений судьбы», т. е. в известном смысле субъектом свободы[2].

Тип античного человека, выведенный О. Шпенглееросм, во многом схвачен верно. Мы добавили бы сюда, что и древний грек, и древний римлянин воспринимали себя как граждан полиса, т. е. в качестве социальных, посюсторонних, публичных существ (кроме того, что они были также «гражданами космополиса», т. е. существами природными). Их социально-природное, эстраверсивное бытие коррелировало с фундаментальным для них доверием к разуму, который наряду с природным началом, «космосом как абсолютом» (А. Ф. Лосев) был одной из опор их антропологии. Они, разумеется, чувствовали иррациональные глубины и человека, и бытия (у античности имелся мистериальный опыт), однако в целом потребность в рационализации сущего заставляла их отводить глаза от иррациональных глубин. Впрочем, рациональность – не только одно из ограничений античного индивида, но и то, что сделало возможным его выход за пределы архаики.

Античный антропологический опыт лег в основание истории европейского человека и во многом предопределил его своеобразие. Тем не менее на исходе европейской древности античный человеческий тип исчерпал себя: античное социально-природное пространство, говоря слова-

[1] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития [Электронный ресурс]. М., 1992, 1994. URL: http://philosophy.ru/library/ losef/iae8/index.htm (дата обращения: 11.12.2013).

[2] Там же.

ми Н. Я. Данилевского, оказалось исхоженным. Дальнейшее движение европейского человека могло продолжаться лишь в одном направлении, а именно «в себя», в те самые глубины, которые античность старалась разумно игнорировать.

Христиаиский аитропологический проект. За недостатком места мы не можем позволить себе развернутую характеристику христианской антропологии. В этом и нет нужды, наша цель – конспективно проследить историю европейского человека, как мы ее видим.

С первых двух столетий нашей эры в греко-римской культуре наметилась очевидная тенденция к преодолению античного натурализма и рационализма. Эта тенденция воплотилась как в заметной ориентализации позднеантичной, эллинистической культуры (становятся популярными восточные религиозные культы, в частности, митраизм и манихейство), так и в поисках альтернативы античной антропологии на границах культур, в том числе западной (античной) и восточной (герметизм, неопифагорейство, гностицизм и прочие религиозно-мистические и религиозно-философские течения). Среди этих течений присутствовало и христианство, которое к IV столетию стало определять новый культурно-религиозный ландшафт.

Начнем с отличий христианской антропологии от античного представления о человеке. Прежде всего христианин – «внутренний человек», тогда как античный человек во многом вынесен вовне, в существенном смысле он не вышел за пределы полисных публичных императивов. Христианин же в идеале непрерывно предстоит Творцу в своих глубинах, в своей «внутренней келии». Это схождение в себя предполагает восхождение к Богу, к преодолению естества (естественных границ). При этом форсируется еще и барьер рациональности: внерациональное, бо-

жественное становится основным источником духовного, антропологического роста. Говоря иначе, христианин должен преодолеть в себе только человека («человеческое, слишком человеческое») и стать богочеловеком. Увиденный в онтологическом горизонте христианин – трансформирующееся, трансцендирующее себя существо с предельно высокой мотивацией. Если античный человек принимал себя таким, каким создала его природа, то христианин обязан превзойти себя; он существует не в заданной природной форме, как древний грек или римлянин, а на границе природного и сверхприродного.

Таким образом, рефлексивный потенциал христианина на порядок выше аналогичного потенциала античного человека. Христианство радикально психологизировало европейского человека. Именно в христианское Средневековье сложился жанр автобиографии (первый ее пример, как известно, «Исповедь» Августина). В тесной связи с христианской традицией зародилось чтение про себя, сменившее античное, публичное чтение вслух, и т. д.

Здесь возникает вопрос о личности. Как известно, личность – один из основных продуктов европейской истории. К какой эпохе следует относить ее рождение? К эпохе Античности или христианской эпохе? Большинство исследователей, как известно, предпочитают вести историю европейской личности от христианства. Греческое ‘ὑπόστασις’ и латинское ‘persona’ указывали, как известно, не на внутреннюю уникальность человеческого существа, а на его социальную роль. Или прямо на театральную маску. Только христианство рассматривает человека как существо, сотворенное «по образу и подобию Божиему», т. е. как существо, в последнем счете являющее собой тайну. Личность – это тайна, это абсолютная уникальность и приватность.

Такова христианская «формула» личности. Таким образом, историю европейской личности (как и историю личности вообще) следует вести от христианства. Античный человек в этой связи – необходимая предыстория личности, писавшаяся еще языком социально-публичных форм на площадях и форумах античных городов.

Христианство, взятое в своих предельных, «проектных» воплощениях, – религия личности и свободы, диалога Бога и человека. Христианский персонализм серьезнейшим образом изменил европейский антропологический ландшафт. Можно сказать, он его революционизировал. Не забудем при этом, что мы говорим именно о христианском антропологическом проекте, а не о повседневной человеческой реальности христианско-средневековой эпохи. В плане этой реальности европейское большинство оставалось еще вполне архаичным. Христианский проект разворачивался постепенно, но он не был лишен действительности. Его реальным обнаружением была христианская элита Европы, включавшая в себя тех, чей духовный опыт влиял на нравы и формировал поведенческие паттерны средневековых европейцев.

Ренессансная и реформационная антропоструктуры. Следующий антропологический сдвиг происходит на исходе позднего Средневековья, когда в европейской истории начинается постепенный поворот в сторону видимой реальности (развитие городской экономики, появление абсолютистских режимов, «милитарная революция», первые научные успехи, Великие географические открытия). На фоне этих перемен европейский человек заново открывает для себя внешний мир, чья динамика властно захватывает его внимание. Одновременно человек заново открывает себя в меняю-

щемся мире Европы, точнее, переинтерпретирует свой христианский статус.

В результате возникают две «транзитные», переходные антропоструктуры, которые мы не решаемся назвать антропоформациями в полном смысле этого слова, – ренессансная и реформационно-протестантская. Транзитными мы называем их потому, что в них так или иначе сочетаются антропоструктуры прошлых эпох с новым антропологическим опытом. Кратко представим их.

Ренессансная антропология оперировала понятиями и образами античности и христианства. Обычно подчеркивается преемственная связь культуры Возрождения и античной культуры. Однако не меньше ренессансная традиция обязана и христианскому опыту. Например, своим культом творческого человека – «второго бога», «смертного бога», который также способен творить новое, не бывшее прежде. Или своим переосмыслением христианской религиозной аскезы, которая в гуманистической среде становится аскезой культурной (культура в ренессансном опыте, как правило, встает на место веры): гуманист уходит из этого профанного мира в мир культурных смыслов и образов, где происходит радикальная трансформация человека. Как видим, и в этом ренессансная культура шла по стопам христианской, переводя последнюю на свой язык, но не отвергая ее во имя принципиально иной антропологической перспективы. Таким образом, ренессансный антропоцентризм в существенных и часто неявных моментах больше обязан христианству, чем античности. Мы полагаем, что без христианского антропологического опыта не был бы возможен аналогичный опыт эпохи Возрождения. В то же время нельзя не видеть и спора Возрождения и Средних веков: ренессансный человек явно дистанциру-

ется от программного христианского самоумаления перед лицом Бога.

Он ценит себя, выдает себе порой слишком смелые авансы и откровенно любуется собой. Мы бы сказали даже, что он флиртует с собой. Он уже не авторитарен, но еще не антиавторитарен, как, например, человек эпохи Просвещения. Ренессансный человек еще не осознает себя вполне самодостаточным и, так сказать, отдельным[1]. Он все еще ощущает себя частью Целого (хотя и вполне особенной частью), и это сближает его с античным человеком и христианином (тот чувствовал себя частью не природного, но божественного универсума). Ренессансный человек живет в прекрасном, переливающемся красками мире, который является для него оптимальной средой обитания. Отсюда идеал homo universalis – человека всеобщего, способного охватить своим творчеством весь мир, идеал, воплощенный в творчестве Леонардо да Винчи. В ренессансной антропологии человек явственно мифологизируется. Ренессансный антропоцентрический миф зримо представлен в искусстве этой эпохи, в частности, на фресках Микеланджело, где мы видим, в сущности, сверхлюдей.

В сравнении с раннесовременной антропологией XVII–XVIII вв. ренессансная антропология слишком оптимистична, даже эйфорична. Не удивительно, что уже во второй половине XVI в. Европа отходит от ренессансной антропологической модели к более трезвому видению человека (например, на страницах монтеневских «Опытов»). Тем не менее в ней содержатся, на наш взгляд, упущенные впоследствии возможности, способные пережить рецепцию в наше время: ренессансная интуиция целостности, ренессансный холизм, уравновешенный ренессансным же индивидуализмом. Позволим себе автоцитату: «Во второй половине XX в. складывается типологически сходная с ренессансной культурная ситуация, когда политрадиционализм (встреча культур и традиций) все чаще становится обыденностью и когда человек все острее ощущает познавательную и в особенности этическую недостаточность замкнутости в узко определенном профессиональном занятии»[2].

---

[1] См., например: *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

[2] *Раков В. М.* «Европейское чудо» (Рождение новой Европы в XVI–XVIII вв.). Пермь, 1999. С. 121.

Реформация предложила еще одну транзитную антропоструктуру. В отличие от ренессансной, она не была открытой и всеядной, не была пронизана идеей терпимости. Она вытекала из христианского антропологического проекта и являлась его модифицированной формой, встроенной в процесс европейской ранней модернизации. В то же время она оказалась более жизнеспособной и исторически эффективной. Протестантский тип сохранялся на протяжении четырех столетий – до начала XX в., а то и до его второй половины, т. е. до либеральной революции нравов 60–70-х гг.

Как и культура Возрождения, протестантизм делает человека субъектом напряженной рефлексии. Но если ренессансный человек предпочитал медитацию над культурными текстами прошлого, то протестант интериоризировал христианское религиозное наследие. И то, и другое разрушает авторитарную, надличностную корку Традиции и способствует действительному рождению европейской личности (в христианском проекте личность дана как задание и как цель, но не как социально-психологическая данность). В этом смысле и Ренессанс, и Реформация положили начало следующей за раннехристианской антропологической революции. Но делали они это по-разному.

Человек Реформации (мы будем называть его протестантом) – христианин, но христианин новой, посттрадиционной эпохи[1]. Во-первых, он, в отличие от традиционного христианина, удовлетворявшегося формально-ритуальной религиозностью, живет «в себе». Он, как правило, переживает «обращение», «рождение свыше», после чего формальное благочестие теряет в его глазах почти всякую ценность. Отныне главные его события – те, что происходят в его глубинах. Он,

---

[1] См. не потерявшую свое значения до настоящего времени коллективную монографию: *Философия* эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

если угодно, уже религиозная личность, не склоняется перед человеческими авторитетами и готов к сопротивлению, если его религиозные права нарушены. Неслучайно так называемые ранние буржуазные революции (Нидерланды второй половины XVI – начала XVII в., Англия XVII в.) были инициированы протестантами.

Во-вторых, протестант не уходит из мира. Он рассматривает мир и светскую деятельность как религиозное служение. Его религиозная энергия идет, таким образом, на строительство нового, посттрадиционного общества. Прежде такого не наблюдалось. Протестант, в сущности, – это новый тип верующего, а протестантизм – новый тип христианской религиозности, которую часто называют раннесовременной (т. е. модернизированной).

В-третьих, протестант – субъект новой, мирской аскезы, протестантизм же в целом – культура усилия. В XVI–XVIII вв. протестанты производят в Европе так называемую дисциплинарную революцию, которая существенно преобразует не только европейский антропологический ландшафт, но и европейскую историю в целом.

Выскажем еще одну важную для нас мысль. Ренессансная и реформационная антропологии интересны для нас сочетанием традиционного и (пред)современного. В этом сочетании можно увидеть их незавершенность, так сказать, недостроенность, но можно увидеть и своего рода диалогичность. Эти антропоструктуры функционировали согласно принципу дополнительности: универсальное и вечное в них (будь то вневременной универсум культуры или область сакрального) предохраняли человека от антропологического самозамыкания.

Современный антропологический тип. Современная антропоформация складывается начиная с XVII столетия. Именно в это время происходит то, что Александр Койре назвал «разрушением космоса»[1]: европейский человек перестает себя чувствовать частью природного и са-

---

[1] См.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 130, 131.

крального Целого. Философски это чувство артикулировал Р. Декарт: в его философии человек становится активным, познающим субъектом, который призван осваивать и управлять предлежащей ему res extensa – лишенной сознания, пассивно-страдательной материально-природной протяженностью. Одновременно природа перестала быть божественным античным космосом или исполненным смысла творением Бога. Проще говоря, природа перестала восприниматься как живой организм и стала рассматриваться как нечто неодушевленно-мертвое. Природа становится средством и полем приложения возникающих научно-индустриальных технологий.

Выделение человека из Целого и сопутствовавшее этому «разрушение космоса» впервые в европейской истории приводят к появлению самодостаточного, внутренне суверенного индивида с «я» в качестве психологического центра. Именно такой человек, по мнению большинства исследователей, может быть назван личностью.

Помимо внутренней автономности к основным признаками нового антропологического типа следует отнести его природный, естественный статус, а также критическую рациональность. Выделенность из природы не мешает человеку XVII–XVIII вв. оставаться «естественным». Это свойство он всячески подчеркивает, чтобы отличить себя от человека прежних эпох, например, от героической, играющей ренессансной индивидуальности, желавшей выйти за пределы человеческих границ. Что до рациональности, то она, в сущности, заместила в раннесовременном человеке все иные качества, став, в отличие от физического тела, его внутренним естеством. Рациональность стала его психической субстанцией, а вера в Разум (именно с большой буквы) заменила веру в высшие силы. Интуиция, явления бессознательного, религиозные движения души – все это было подвергнуто остракизму или сведено к фактам натурального ряда. Одной из иллюстраций этого «физикалистского редукционизма» можно считать концепцию естественной религии, возникшую в XVII в. и получившую широкое распро-

странение в XVIII в. Еще одним следствием антропологической революции этого времени стало чувство одиночества человека. Впервые оно было выражено уже в середине XVII в. в «Мыслях» Б. Паскаля, где возникает образ человека как «мыслящего тростника» – хрупкого, отъединенного от вселенской бездны, но обладающего вместе с тем достоинством мысли. История европейского одиночества неотделима, таким образом, от зрелой истории европейской личности.

Современная антропоформация не оставалась неизменной. Сложившись в XVII–XVIII столетиях, она корректировалась на протяжении XIX и XX вв. Первая из таких «поправок» была сделана в последней трети и в конце XIX в. Мы назовем лишь два наиболее характерных в данном случае имени: Ф. Ницше и З. Фрейд. Ницше первым заговорил о том, что «внелогичное необходимо». Его культурфилософский диагноз своему времени заключался в том, что европейский человек, скорее, не естественное, а искусственное, искаженное гипертрофированным рационализмом существо, замкнувшееся в новой системе моральных догматов. З. Фрейд же поставил современной личности уже вполне психиатрический диагноз, из которого следовало, что та больна и ее следует лечить. При всей радикальности этих диагнозов они отражали существо дела: европейский человек должен взглянуть на себя по-новому. Из этого первого в своей истории антропологического кризиса современный человек вышел, до известной степени реабилитировав бессознательное с его инстинктами и «естественными» требованиями. Отныне квазирелигиозный, патетический Разум стал просто разумом, который с необходимостью делит человека с внерациональным.

XX век, в особенности вторая его половина, отмечен продолжающейся реабилитацией тела, которую правильнее будет назвать уже экспансией тела. В оценках человеческой телесности произошел принципиальный сдвиг.

Тело становится сферой антропологических поисков и экспериментов. В целом современный человек в это столетие предельно индивидуализируется. Если в «серьезном» XIX в. этот процесс сдерживался «религией разума» и вытекающими из нее многочисленными условностями, а в первой половине XX в. – высоким идеологическим напряжением, то с 1960-х гг. позднелиберальная революция нравов делает современную личность подобием мифологического джинна, запечатанного в бутылке. Четырехвековой процесс индивидуализации на наших глазах завершается едва ли не чувственно оформленным солипсизмом. Это, на наш взгляд, свидетельство того, что современная антропоформация завершает свой исторический цикл, а человечество (уже не только европейское) вступило в состояние очередного антропологического кризиса.

Выход из него возможен, по нашему мнению, на путях возвращения человека в большой мир и одновременно к самому себе, своему большому «Я», к собственным глубинам, присутствие которых для современного замкнутого в своем маленьком эго человека уже далеко не очевидно. Назовем это антропологическим размыканием (по аналогии с «онтологическим размыканием», о котором пишет в своих работах С. С. Хоружий). Это размыкание может происходить как в форме обретения новых антропотехник, новых «практик себя» (М. Фуко), так и в форме современной рецепции традиционных, в том числе религиозных, образов человека. В любом случае, как нам представляется, мы должны быть готовы к появлению (или хотя бы к поиску) нового антропологического проекта. Не исключено, впрочем, что и без нашего содействия он уже обретает исторические очертания.

Библиографический список

Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.

Драгунский Д. В., Цымбурский В. Л. Генотип европейской цивилизации // Полис. 1991. № 1. С. 6–15.

Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития [Электронный ресурс]. М.: Искусство, 1992, 1994. URL: http://philosophy.ru/library/losef/iae8/ index.htm (дата обращения: 11.12.2013).

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Репина Л. П. Социальная история и историческая антропология: новейшие тенденции в современной британской и американской медиевистике [Электронный ресурс] // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/ odiss/21.php (дата обращения: 11.12.2013).

Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

Хоружий С. С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя // Antropolog: электронный альманах о человеке. URL: http://www. antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2 (дата обращения: 11.12.2013).

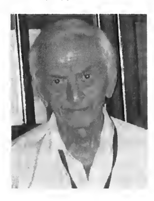
Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М.: Мысль, 1993.

Tosh J. The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the study of Modern History. L.; N. Y., 1984.

Н. В. Серов

ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИЯ НОУМЕНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИСТОРИИ

ББК 63+65



Серов Николай Викторович – доктор культурологии, профессор кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы.

n.serov@gmail.com

Раскрыты возможности хроматической методологии при построении информационных моделей социокультурных систем мировой истории. Операционализация образов показала два направления развития в «сферической системе координат» цветового тела. Выявлено, что левое направление адекватно при моделировании онтологически идеальных процессов и коррелирует с ноуменальной теорией Гете и (или) аксиологией Шварца – Билского, а правое – материальных, в частности, феноменальных волн экономики, по Кондратьеву – Гольдстайну.

Ключевые слова: информационные модели саморазвивающихся систем, граничные условия, социокультурные циклы истории.

Как в теории моделирования социальных систем, так и в теории хроматизма любая социокультурная система имеет свой жизненный цикл, который может быть разбит на ряд этапов, стадий, фаз развития как качественных единиц временнóй и (или) информационной шкалы. Разумеется, в хроматизме количество фаз на этой шкале и (или) их длительность зависят от моделируемой системы и заданного числа ее характеристических компонентов. Однако, как подчеркивает Ю. М. Плотинский, «количественная пе-

ременная – календарное время – в социальных процессах приобретает качественные характеристики. Так называемое социальное время является формой организации социального опыта, оно может ускоряться и замедляться, зависеть от направления в будущее или в прошлое»[1].

Построению информационной модели шкалы времен в хроматизме изначально уделялось особое внимание, в первую очередь путем привлечения документов мировой культуры, которые тысячелетиями воспроизводились в виде иконических констант, канонов, идиом и др., вероятно, из-за архетипического характера их идеализированных денотатов. Поскольку кроме цветовой модальности не существует ни одного инструментария для моделирования онтологически 'идеального', то единственной адекватной моделью для временно́й шкалы могло служить лишь цветовое тело.

В данном случае используется своего рода умственная отсылка к цветовому телу как денотативному знаку социоисторического исследования через его семантическое наполнение. Если за любым знаком стоит его ‘смысл’, то работа с цветовым телом и (или) кругом предполагает использование определенных смыслов, которые тысячелетиями воспроизводились (воспроизводимость – базовый критерий науки) историей мировой культуры в документированных цветовых маркерах.

Отсюда вытекает цель настоящего исследования – дальнейшее выявление хроматических закономерностей, благодаря которым и социальные модели разнородных типов развития могут быть обобщены в единой информационной модели с учетом граничных условий существования и релевантных данных 'цветового тела'.

---

[1] *Гете И. В. фон.* Учение о цвете. Теория познания. М., 2013. С. 112.

Общество, информация и время. Еще в «теории масс» были заложены социально-психологические основы для понимания и развития хроматической методологии. В качестве примера рассмотрим перераспределение функции цветовых концептов в модели аксиолого-социальной семантики (**МАСС**) при смене условий существования системы.

Впервые информационная модель временной шкалы была создана путем введения хроматических планов (хром-планов) системы, представление о которых как о релевантных информационных критериях адекватного метаязыка (предназначенного для анализа и моделирования саморазвивающихся систем любой заданной степени сложности) изложено в «Хроматизме мифа». Именно благодаря введению хром-планов появилась реальная возможность проводить корреляции между компонентами разнородных баз данных. Так, в системе «прошлое – настоящее – будущее» М-план характеризует опредмеченное «прошлое», Ид-план – незаметно опредмечиваемое «настоящее» и С-план – информационно непознаваемое «будущее».

С другой стороны, 'природа' как «объективная определенность» может быть представлена через Ма-план МАСС, а 'культура' как «субъективное» формирование идей, но не их догматизация – через Ид-план. Если же привлечем сюда выводы О. Шпенглера о сущностных чертах цивилизации (*острая холодная рассудочность, интеллектуальный холод, практический рационализм, смена душевного бытия умствованием, преклонение перед деньгами, культ меркантилизма, догматы технократизма, порожденного фаустовским мышлением и т. п.*), то 'цивилизация' окажется моделируемой Мт-планом МАСС.

Обратим внимание на нередкое смешение явления (феномена) и его первопричины, прафеномена, по Гете, и (или) ноумена, по Канту. В самом деле, если первопричиной наблюдаемой при свете Ма-окраски предмета является поглощенный цвет, то отраженный Мт-цвет является его следствием. Вместе с тем в науке все измеряе-

мые величины формализованы и характеризуются определенными единицами измерения, которые объективно связаны с внешним миром и имеют надежный критерий достоверности при их конвертации (например, в виде хроматической *[LIT]* системы размерностей: *L* – пространство, *I* – информация, *T* – время). Так как триада хром-планов жестко связана *[LIT]* системой размерностей с континуальной шкалой экспериментально измеримых ахромных цветов (черный – серый – белый), то изменения системы со временем могут оказаться определенными при разных (нормальных – N или экстремальных – E) условиях существования МАСС. Для адекватности понимания хром-планов проведем в таблице 1 их сопоставление с классификационными «мирами» К. Поппера[1].

Таблица 1

Соотнесеиие миров К. Поппера с хром-плаиами МАСС

Миры К. Поппера		Хром-планы МАСС	
№	Свойства и функции	Планы	Свойства и функции
1	Мир всех тел, сил, силовых полей, а также организмов, наших собственных тел и их частей, наших мозгов и всех физических, химических и биологических процессов, протекающих в живых телах...	Ма- + С-план	Ма-план – предикаты внешней среды. С-план – (ТЕЛО, черный цвет) – принципиально неосознаваемые *биологические* функции природно-генетического кодирования информации
2	Мир нашего разума, или духа, или сознания (mind): мир осознанных переживаний наших мыслей, наших чувств приподнятости или подавленности, наших целей, наших планов действия...	Ид- + Мт-план	Ид-план – (ДУХ, серый цвет) – частично осознаваемые функции культурной обусловленности и представления как образно-логических операций внепрагматического «восприятия» действительности

[1] *Поппер К. Р.* Эволюционная эпистемиология. М., 2000. С. 14–15.

Окончание таблицы 1

Миры К. Поппера		Хром-планы МАСС	
№	Свойства и функции	Планы	Свойства и функции
3	Мир продуктов человеческого духа, в частности мир человеческого языка: наших рассказов, наших мифов, наших объяснительных теорий, наших технологий, наших биологических и медицинских теорий...	Мт-план	Мт-план – (ДУША, рассудок, рацио, социо, белый цвет) – произвольно осознаваемые функции социальной обусловленности, вербального мышления и формально-логических операций при когнитивном (прагматическом) «понимании»

Цветовое тело в модели социальных систем. Последовательное развитие тела цивилизации по Фромму можно промоделировать на ахромной оси цветового тела, где переход доминирующих компонентов МАСС от 'серого' к 'белому цвету' характеризует цивилизационный процесс (прагматизм, когнитивизм, техницизм, голый рационализм со второй половины XX в.) и вместе с ним от 'серого' к 'черному' – регресс культуры (секс-революция рынка, «затемнение разума» по Фромму, «обскурация» по Гумилеву, «черные дыры» по Свасьяну, etc.).

По мере цивилизационного сближения толпы ('черное') и власти ('белое') легко видеть, что система все более и более приобретает «цветасто-гламурные оттенки» того предиката, который некогда содержался в 'сером' сублимате культуры. Именно эта 'подмена' характеристических атрибутов культуры на рыночные – вещи (недвижимость), деньги (капитал), масс-культуру и т. п. – и позволяет нам говорить о том, что все это ведет к возникновению хаоса, т. е. к той стадии генезиса культуры по Шпенглеру, когда наблюдается совмещение двух оппозиционных векторов

развития в едином показателе гибели цивилизации как *смерти духа и (или) предвестника рождения новой духовности, новой культуры.*

Мировая культура в своем саморазвитии проходит путь от серого к черному цвету: в интеллекте 'белый цвет' моделирует «сознание» власти, а 'черный' – «бессознание» толпы. Отсюда легко видеть, что в экстремальных условиях, с одной стороны, культура все более и более когнитивируется в абсолютизации своего сознания как компонента интеллекта, т. е. сближения с властью, а с другой – приобретает массовидный характер в погоне за прибылью, т. е. (по Фромму) регрессирует к низменным целям толпы или (по МАСС) приобретает все более и более темные (вплоть до черного) оттенки.

Такая дифференциация позволяет уточнить семантические связи между репрезентативными данными по ахромным цветам и хром-планами МАСС: 'белый цвет'– Мт-план МАСС – власть в N условиях, которая при E условиях приобретает все более и более темные оттенки вплоть до 'черного' «беспредела»; 'серый цвет' – Ид-план МАСС – креативность свободной интеллигенции в N и ее «исчезновение» при E условиях; 'черный цвет'– С-план МАСС – неизвестность логики воспроизводства массы в нормальных и (или) действий толпы в экстремальных условиях. Разумеется, это лишь образная схема, не претендующая на учет всех характеристических компонентов системы.

Вместе с тем по мере накопления капитала властью и (или) вещей толпой можно констатировать, что их интересы сталкиваются именно в том месте незаметного серого настоящего, где бывшая некогда 'культура' полностью вытеснена «масс-культурой» (коррупцией, гламуром, вещизмом, etc.)[1].

Следовательно, за каждым решением законодателя и (или) чиновника, судьи, прокурора и, вообще говоря, опричника любого ранга должна стоять его подпись с синхронным размещением на релевантном сайте, доступном всему мировому (открытому информационному!) сообществу. Ибо «первоканальные» СМИ нам упорно твердят «Наше государство заинтересовано в…» и (или) «Басманный / Таганский / и т. п. суд постановил…». Но историку для объективного представления требуется конкретизация: не «государство», а конкретный чиновник, не «Басманный суд», а конкретный судья, корыстно при-

[1] *Заурвайн К. Х.* Коррупция – возвращение «старого» мира в эпоху модерна? // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 3. С. 105–119.

служивающий власти… И возмещение ущерба любого рода потерпевшим лицам законодательно закрепить именно за «карманом» этого чиновника, судьи, прокурора, а не за государством, т. е. не за налогоплательщиками, как это происходит сегодня.

Так как триада хром-планов жестко связана с триадой экспериментально измеримых ахромных цветов (черный – серый – белый), то хроматическая модель временнóго изменения системы оказалась определенной при разных условиях существования МАСС. И вряд ли поборники «патриотизма» будут возражать против того, что власть и, соответственно, Россия тогда и только тогда будет в почете, когда станет заботиться сначала о каждом человеке, а потом о своем кармане. Пресловутый тезис прошлого века «*Демократия без коррупции невозможна*» в век Интернета безнадежно устарел для той власти, которая стремится быть открытой для своего народа.

Гармония глобальной адаптации культур. В работах по хроматизму показано, что социальная адаптация различных культур проходила под знаком «уравновешивания крайностей», т. е. гармонии в ее античном понимании. Но ведь еще И. В. фон Гете связывал принцип цветовой гармонии с законом дополнительных цветов: «Как только глаз видит какой-нибудь цвет, он сейчас же приходит в деятельное состояние, и его природе свойственно, столь же бессознательно, как и неизбежно, породить другой цвет, который вместе с данным содержит цельность всего цветового круга»[1]. При этом *первый цвет*, или, строго говоря, краска внешней среды, оказывается тем феноменом, который вызывает ноумен ‘цвета’, порождающий в свою очередь феномен *другого цвета.* И эта зависимость весьма приближает нас к достижению цели работы.

[1] *Гете И. В. фон.* Указ. соч. С. 47.

В самом деле, многие современные построения циклического хода истории (волн развития, предприятий, результатов выборов, потребления и т. п.) оказались сходными с цветовым кругом «материалиста» И. Ньютона, но не «идеалиста» И. В. фон Гете. Различие же их учений состоит в том, что теория Гете предполагает наглядное представление / развитие ноуменальных идей / образов, тогда как теория Ньютона – операции с феноменальными понятиями как их опредмеченными (онтологически материализованными) производными.

Для начала соотнесем такое «нематериальное» явление, как ‘цветовой круг’, с таким еще менее «материальным» его коррелятом, как ‘круг ценностей’ по Шварцу[1], и оба этих представления сопоставим с круговой моделью волн Кондратьева[2], с одной стороны, и с фазами политического цикла США[3] – с другой. Любопытно, что все эти круги как бы повторяют 'образы' друг друга, различаясь лишь в степени выражаемой точности и размерностями величин на рисунках 1–5.

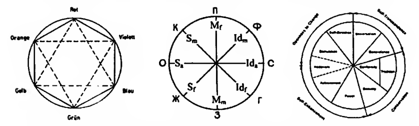


Рис. 1. Цветовой круг по Рунге – Гете *Рис. 2. Хроматический круг по Серову* *Рис. 3. Круг ценностей по Шварцу*

На рисунках 1 и 2 приведено левое «движение цветов» (против часовой стрелки), что оказалось релевантным для расположения цен-

[1] *Schwartz S. H.* Les valeurs de base de la personne: Theorie, mesures et applications // Revue française de sociologie. 2006. V. 42. P. 249–288.

[2] *Плотинский Ю. М.* Модели социальных процессов. М., 2001.

[3] *Goldstein J. S.* Long Cycles. Prosperity and War in the Modern Age. New Haven CT, 1988.

ностей по секторам Шварцем – Билским на рисунке 3[1]. И вместе с тем сразу же бросается в глаза «материалистичность» правого (по часовой стрелке) направления в пространстве на моделях Кондратьева и Вебера, представленных на рисунках 4 и 5.

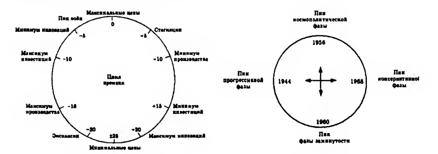


Рис. 4. Круговая модель волн по Кондратьеву – Гольдстайну

Рис. 5. Фазы политического цикла по Веберу

Циклы борьбы за мировое лидерство отражают подъем и упадок великих держав, а циклы Кондратьева – подъем и упадок ведущих отраслей экономики. Обобщая результаты ряда авторов, Дж. Гольдстайн разработал причинно-следственную модель волн Кондратьева, учитывающую временно́е запаздывание во взаимодействии различных факторов[2]. На рисунке 4 представлен характер запаздывания в циклическом времени (один полупериод равен 25-ти годам).

Американский политолог Дж. Наменвирс опубликовал в 1970 г. исследование предвыборных политических платформ Республиканской и Демократической партий США. С помощью контент-анализа он проанализировал частоту использования 73 политических категорий. Его ученик Р. Вебер провел аналогичное исследование тронных речей английской королевы. В обоих случаях были выявлены волны с периодом около 50 лет. Каждая волна (или цикл) имеет четыре фазы, во время ко-

[1] *Плотинский Ю. М.* Указ. соч.; *Bilsky W.* A estrutura de valores: sua estabilidade para além de instrumentos, teorias, idade e culturas // Revista de Administração Mackenzie. 2009. V. 10. № 3. P. 13–33.

[2] *Goldstein J. S.* Op. cit.

торых в политической жизни явно преобладают цениости сначала прогрессивные, затем космополитические, потом консервативные, завершает волну фаза, для которой характерны замкнутость, изоляционизм (parochial value). На рисунке 5 показаны даты последнего исследованного авторами цикла, графически представлениого в форме круга, на котором отмечены пики соответствующих фаз с периодом 12 лет[1].

Но если у Н. Д. Кондратьева «правое направление» по Гольдстайну обосновано релевантными предикатами экономики, то у Р. Вебера это остается загадкой. Быть может, и выборы становятся функцией материалистического подхода для прагматиков? Ибо еще в споре ньютонианцев с гетеанцами постоянно возникал этот вопрос, который объективно решился тем, что все цветовые системы XX в. стали располагаться против часовой стрелки, как это и показано на рисунках 1–2.

Поскольку мы сопоставляем круговые модели на рисунках 2–5 не только по функциям хром-планов, но и по ‘цветам’, то вспомним, что с некоторых времен политические партии выбирают своим символом определенные цвета с целью узнаваемости на выборах. Так, теплая гамма (К, О, Ж), как правило, характеризует левые партии: коммунистов, социалистов, лейбористов и т. п. Цвета консервативных партий – холодные (Г, С, Ф), например, официальные цвета лейбористов Великобритании – красно-бордовые тона фона, а консерваторов – сине-зеленые.

Данное соотношение цветов имеет своего рода архетипический характер («левые» во всем мире «красные», кроме ведущих партий США, цвета которых были исторически обусловлены прагматическим исключением: цвет республиканцев – красный, а демократов – синий). Если же круги Кондратьева и Вебера условно соотносятся по временно́й шкале, то с учетом «раскраски» партий появляется возможность их соотнесения и с хроматическим, и с аксиологическим кругом. Показательно, что красное и здесь оказывается слева, а синее справа, т. е. наблюдается гетеанское («левое») расположение цветов при «правом» направлении развития (по часовой стрелке), т. е. ньютонианский (понятийный) подход к идее развития образов.

[1] Цит. по: *Поппер К. Р.* Указ. соч. С. 157.

Граничные условия построения моделей. Состояние системы определяет точка фазового пространства, а вектор с координатами dx/dt, dy/dt задает скорость изменения состояния. Точка, где этот вектор обращается в нуль, называется положением равновесия, или особой точкой системы. Совместим точку серого цвета (в центре хром-круга на рис. 2) с особой точкой и сопоставим оба направления с теми или иными моделями развития (см. рис. 6–8).

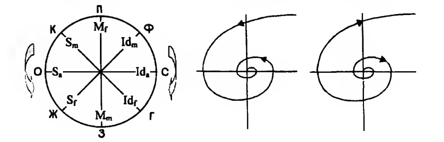


Рис. 6. Два варианта «отсчета» хром-планов *Рис. 7. Устойчивый фокус развития* *Рис. 8. Неустойчивый фокус*

В частности, вспомним, что основными характеристиками фазового портрета на плоскости являются положения равновесия и предельные циклы. Если же менять параметры структурно-устойчивой системы, то ее фазовый портрет будет также меняться, но его топологическая структура в определенном диапазоне значений параметра будет оставаться постоянной. При достижении критических значений параметров происходит бифуркация – меняется топологическая структура фазового портрета. Вернемся к рисункам 7–8, на которых изображены типичные фазовые портреты систем, зависящих от одного параметра, в окрестности точки равновесия. Если в процессе изменения системы параметр подходит к бифуркационному значению, то либо два положения равновесия сливаются и «умирают» (система совершает скачок, перескочив на другой режим), либо «рождается» положение равновесия с устойчивым и неустойчивым состоянием. Возникновение предельного цикла может быть представлено системой уравнений:

$$\begin{cases} dr / dt = \lambda r - r^3 \\ d\varphi / dt = c, \end{cases}$$

где c – константа, r и φ – полярные координаты ($x = r\cos\varphi$; $y = r\sin\varphi$). Если $\lambda < 0$, то динамическая система имеет один устойчивый фокус. Если параметр λ изменяется и становится положительным, то происходит бифуркация Хопфа, фокус теряет устойчивость и в системе возникает устойчивый предельный цикл с радиусом $\sqrt{\lambda}$. Фазовый портрет системы в этом случае будет состоять из траекторий, изнутри и снаружи «наматывающихся» на предельный цикл, т. е. независимо от начального состояния система перейдет в автоколебательный режим.

На рисунке 10 показаны оба варианта бифуркации, связанные с предельными циклами при изменении параметра. В первом случае из устойчивого фокуса рождается устойчивый предельный цикл, после же потери устойчивости равновесного положения устанавливается колебательный периодический режим (мягкая потеря устойчивости). Во втором случае неустойчивый предельный цикл исчезает, и его неустойчивость передается положению равновесия (т. е. фокусу) так, что система выходит из стационарного режима скачком (жесткая потеря устойчивости) и переходит на другой режим движения[1], далеко выходящий за граничные условия хроматического тела / круга.



Рис. 10. Рождение и гибель цикла

Заключение. Итак, решение нашей задачи может быть сведено к поиску возможностей для выявления и операционализации ноуменов, которые скрываются под вербальными абстракциями и (или) представлениями образов. По-видимому, до появления других путей оптимальным можно считать поиск адекватных отношений

[1] *Плотинский Ю. М.* Указ. соч. С. 237, 254.

между образами / ноуменами и понятиями / феноменами по теории цветовой гармонии Гете.

В целом использование хроматической системы координат, все оси которой проходят через фокус в точке серого цвета, позволяет операционализировать континуальное представление информационной модели социокультурного развития с помощью релевантных цветовых параметров.

Привлечение же цветовой семантики хром-планов наряду с хроматической системой размерностей и (или) с аксиологической семантикой Шварца – Билского к интерпретации подобной модели позволяет использовать представленные закономерности в любой из разнородных областей исследования социокультурной истории и (или) антропологии.

Библиографический список

Гете И. В. фон. Учение о цвете. Теория познания. М.: Либроком, 2013. 200 с.

Заурвайн К. Х. Коррупция – возвращение «старого» мира в эпоху модерна? // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 3. С. 105–119.

Мустафин А. Р. Концепция «больших циклов Кондратьева» в изучении динамики хлебных цен России XVIII – первой половины XIX века // АНТРО. 2013. № 1. С. 48–55.

Плотинский Ю. М. Модели социальных процессов. М.: Логос, 2001. 294 с.

Поппер К. Р. Эволюционная эпистемиология. М., 2000. 464 с.

Bilsky W. A estrutura de valores: sua estabilidade para além de instrumentos, teorias, idade e culturas // Revista de Administração Mackenzie. 2009. V. 10. № 3. P. 13–33.

Goldstein J. S. Long Cycles. Prosperity and War in the Modern Age. New Haven CT: Yale University Press, 1988. 433 p.

Schwartz S. H. Les valeurs de base de la personne: Theorie, mesures et applications // Revue française de sociologie. 2006. V. 42. P. 249–288.

А. В. Иванов

ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИОННОГО НАСИЛИЯ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

ББК 60.032.621.1 + 60.027.31



Иванов Алексей Викторович – кандидат исторических наук, доцент кафедры общей и экономической истории Уральского государственного экономического университета (Екатеринбург).

ivanovav55@yandex.ru

Статья представляет собой обзор трудов современных российских обществоведов, посвященных исследованию проблемы революционного насилия. Предпринята попытка выявить причины укорененности насилия в российской политической практике и в ментальности россиян.

Ключевые слова: обществознание, Россия, революция, социальный конфликт, насилие.

Инициатором исследования проблемы, вынесенной в заголовок настоящей статьи, пожалуй, можно считать П. А. Сорокина. Однако оценка феномена революционного насилия, данная им в написанной еще в 1925 г. «Социологии революции», настолько расходилась с основополагающими критериями марксизма-ленинизма, что в советский период истории нашей страны была предана анафеме. Советскими обществоведами была выработана ортодоксально конфликтная концепция социальной революции и диктату-

ры пролетариата, не оставлявшая места для рассуждений о толерантности. Революционное насилие рассматривалось в качестве универсального инструмента не только свержения власти «эксплуататорских классов», но и построения общества социальной справедливости.

Рубеж 1980–1990-х гг. ознаменовался радикальным пересмотром взглядов отечественных обществоведов на исследуемую проблему. Начало этому процессу было положено в период перестройки, когда на страницы общественно-политических и научно-популярных изданий хлынул бурный поток литературы, нацеленной на ликвидацию так называемых белых пятен в новейшей истории нашей страны. Началось и философское переосмысление этого хронологического отрезка. Одновременно были сняты запреты на публикацию трудов ученых Запада и российского зарубежья, ранее признававшихся идеологически вредными. Освободившись от давления цензуры, обществоведы получили возможность свободно высказывать свои мысли не только в кулуарах или посредством самиздата, но и на страницах официальных изданий. «Смена вех» с неизбежностью повлекла за собой и смену методологических подходов. С ликвидацией идеологических ограничений многие исследователи отказались от историко-материалистической парадигмы, все отрасли гуманитарного знания постепенно стали поликонцептуальными. Все большее число сторонников приобретают антропологические, культурологические, психологизаторские интерпретации социальных процессов. В результате тезис о классовой борьбе как движущей силе общественного прогресса утратил свое прежде безраздельное господство на страницах трудов российских обществоведов. На смену абсолютизации и воспеванию социального насилия пришло утверждение так называемых общечеловеческих, гуманистических ценностей.

Однако усиливающаяся тенденция решения спорных вопросов социального характера силовыми методами (проявление этого – волна терроризма, накрывшая современный мир) обусловила повышенное внимание отечественных обществоведов к проблеме насилия в обществе. Для ее исследования они используют различный методологический инструментарий. В частности, авторы коллективной

монографии «Антропология насилия» придерживаются антропологического подхода, что явствует уже из самого названия книги. Один из руководителей авторского коллектива В. В. Бочаров определяет его сущность (применительно к поставленной проблеме) как изучение «феномена насилия в конкретных этнокультурных средах, когда определяется, в каких языковых, идеологических, мировоззренческих, материальных и поведенческих символах он представлен в конкретном социуме, т. е. в культуре. Изучение насилия в культурно-антропологическом аспекте предполагает также исследование изменений в осмыслении культурой данного общественного феномена в процессе его исторической динамики»[1].

Отталкиваясь от этого методологического основания, Н. М. Гиренко объясняет сущность революционного насилия как попытку разрешения противоречия «социального и культурного как эксплицитно данного, доступного в индивидуальном опыте (культура) и невидимого, но доступного в научном анализе (общественная система)»[2]. По его мнению, все социальные революции направлены на приведение социальной реальности в соответствие с идеальной функциональной нормой, на достижение стабильности социальной системы, которое возможно лишь с помощью устранения дестабилизирующих факторов. Применительно к обществу это можно рассматривать как физическое уничтожение носителей дестабилизации. «Обращение к стабильности, устойчивости предполагает, помимо собствен-

---

[1] *Бочаров В. В.* Антропология насилия // Антропология насилия / Ю. М. Ботяков, В. В. Бочаров, Н. М. Гиренко и др.; под ред. В. В. Бочарова, В. А. Тишкова. СПб., 2001. С. 497.

[2] *Гиренко Н. М.* Морфология, идеология насилия и стратегии выживания // Антропология насилия. С. 94.

но контекста, некоторый субъект этой стабильности, одновременно, естественно, с обязательным определением “деструктивного элемента”, мешающего этой стабильности, а потому подлежащего необходимому разрушению или изгнанию за пределы социальной системы»[1]. Таким образом, насилие следует рассматривать как непременный спутник социальных бифуркаций.

Этот тезис поддерживает Б. Г. Капустин, исследующий этический аспект проблемы насилия. По его мнению, насилие неотделимо от политики, но в то же время абсолютно несовместимо с моралью, что создает неразрешимое противоречие. Дело в том, что отказ от насилия вообще (политика ненасилия) не в состоянии предотвратить насильственные действия в отношении общества и его членов. Это, по сути дела, капитуляция перед насилием, выдаваемая за моральную победу над ним. Б. Г. Капустин считает насилие вполне допустимым, поскольку «отказаться от насилия освободительного действия без доказательств того, что такой отказ является достаточно эффективным орудием искоренения насилия, существующего в рамках статус-кво, ставшего “привычным” и оттого считающегося (кем-то) “нормальным”, есть либо аполитичное морализаторство, либо аморальное соучастие в безнравственности имеющихся порядков»[2]. Тем самым автор подводит теоретическую базу под идею допустимости и даже необходимости насилия в благих целях, не конкретизируя при этом, каковы его пределы и приемлемые формы. К тому же в данном контексте вполне уместен вопрос: какие цели считать благими? Ответы на него, безусловно, будут субъективными и, очень вероятно, даже противоположными по смыслу. Нужны серьезные ограничители на моральном и правовом уровнях, иначе, руководствуясь подобными идеями, можно зайти очень далеко. Это прекрасно понимает и сам автор, указывающий на относительность, ситуативность моральных оценок политики

---

[1] *Гиренко Н. М.* Указ. соч. С. 94.

[2] *Капустин Б. Г.* Насилие / ненасилие как ключевая проблема политической морали // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы Междунар. интернет-конф., проходившей 15 мая – 31 июля 2002 г. на информ.-образоват. портале www.auditorium.ru / Ин-т «Открытое общество» (Фонд Сороса); Ин-т философии РАН; под ред. Р. Г. Апресяна. М., 2003. С. 120.

и средств, которыми она оперирует. Он призывает не путать стратегии политической морали с аморальными стратегиями. «Первые должны вести, во-первых, к нравственному “восстановлению” угнетенного, во-вторых, понятому не как “регулятивная идея”, а как практика “здесь и сейчас”, в-третьих, к преобразованию угнетателя (организованного в момент борьбы в класс, этнос, конфессию и т. д.) в равноправного члена сообщества, создаваемого освобождением. Если этих благ нет, то мы имеем право говорить лишь об аморальных стратегиях»[1]. Применив эту мысль автора к политической практике российских революционеров, мы можем прийти к весьма нелицеприятным выводам о степени моральности социально-политической стратегии большевиков, нацеленной на физическое истребление представителей свергаемых в ходе пролетарской революции классов.

Весьма интересным представляется обоснование В. С. Степиным причин укорененности насилия в российской политической практике и в ментальности россиян. Исследователь видит их в характере российского социума, имеющего больше общего с азиатскими деспотиями, чем с европейскими демократиями. Высказываемые им мысли во многом созвучны идеям А. В. Перцева, который утверждает, что российский социум не является и не может быть толерантным, поскольку «при непрерывной череде “догоняющих модернизаций” нетолерантный менталитет традиционного общества консервируется на многие века»[2]. В. С. Степин считает, что «догоняющие модернизации, которые вынуждены были проводить традиционные общества, основывались на заимствовании западного опыта. Этот опыт трансплантировался на принципиально иную почву, а сама трансплантация чаще всего осуществлялась сверху,

[1] *Капустин Б. Г.* Указ. соч. С. 127.

[2] *Перцев А. В.* Размышления о ментальной толерантности (материалы к лекциям) // Толерантность: материалы Летней школы молодых ученых «Россия – Запад: философские основания социокультурной толерантности». Екатеринбург, сент. 2000 г.: в 2 ч. Екатеринбург, 2001. Ч. 2. С. 192.

с опорой на сильную власть, которая проводила реформирование общества, преодолевая сопротивление традиционных структур... В этих условиях причудливо переплелись традиционные формы азиатского деспотизма (корнями уходящие в культуру традиционного общества) с идеалами целенаправленного переустройства общественной жизни путем насильственного преобразования общества как целостного субъекта»[1]. А поскольку российский социум совсем недавно (по историческим меркам) миновал в основном стадию традиционного общества, рудименты которого все еще весьма ощутимы в политической, социальной, духовной и других сферах, идеалы насилия остаются весьма живучими.

Созвучны этому суждению мысли, высказываемые В. В. Танчером и В. С. Казаковым. По их мнению, каждой исторической эпохе присущ, если можно так выразиться, свой типичный конфликт, основанный на организующем его принципе. В традиционном обществе таковым является насилие. Суть его проявляется в перераспределении властных полномочий с помощью силы, поэтому основные формы конфликта – бунт, мятеж, восстание, война. Его разрешение происходит насильственным путем через уничтожение противника и достижение «полной и безоговорочной победы»[2].

Весь исторический опыт нашей страны убеждает в этом. По мнению А. С. Ахиезера, представление об окружающем мире как воплощении жесткого противостояния дуальных оппозиций абсолютного Добра и абсолютного Зла, Правды и Кривды пронизывает всю средне-

[1] *Степин В. С.* Ненасилие как биологический и социокультурный феномен // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. С. 14–15.

[2] *Танчер В. В., Казаков В. С.* Технологии регуляции конфликтов: исторический характер, параметры консенсуса // Современная конфликтология в контексте культуры мира: материалы I Междунар. конгресса конфликтологов / под ред. Е. И. Степанова. М., 2001. С. 52.

вековую русскую литературу – как светскую, так и духовную, в особенности апокрифическую и агиографическую[1]. Такой характер мироощущения неизбежно и неоднократно доводил российский социум до крайней степени раскола, сопровождавшегося братоубийственным гражданским противостоянием. Особую остроту оно приобретало во времена великих смут начала XVII и начала XX вв. И ту, и другую историки определяют как гражданские войны, в ходе которых насилие как способ утверждения корпоративного идеала Правды и Справедливости приобретало колоссальные масштабы[2]. Особого размаха оно достигло в период революционных потрясений начала XX в., когда советская власть воплощала в жизнь самые крайние требования масс, исполненных решимости физически истребить «носителей абсолютного зла» – представителей прежней государственной элиты.

Многовековой опыт жесткого авторитаризма обусловил укорененность положительной оценки российским общественным мнением силовых способов разрешения текущих социальных проблем, так называемой политики сильной руки. При этом она находит особенно широкую поддержку, если сила принуждения сопровождается силой идеи, рациональных аргументов. В этом случае, как пишет С. М. Антаков, ситуация подавления, унижения и страха возвышается до уровня жертвенности во имя идеалов «светлого будущего»[3]. Возникает «парадоксальная любовь, любовь к тому, кого любить нельзя, кто причиняет страдания, от кого исходит угроза смерти», которую автор сравнивает с психологическим феноменом, получившим название стокгольмского синдрома. (Термин, описывающий защитно-подсознательную травматическую связь, взаим-

[1] См.: *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России): в 2 т. Новосибирск, 1997. Т. 1. От прошлого к будущему. С. 76–78.

[2] См.: *Ахиезер А. С.* Указ. соч. С. 127–128; *Скрынников Р. Г.* Смутное время: крушение царства. М., 2007. С. 5–6.

[3] *Антаков С. М.* Стокгольмский синдром и феномен любви к насильнику // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. С. 147–148.

ную или одностороннюю симпатию, возникающую между жертвой и агрессором в процессе захвата, похищения и (или) применения (или угрозы применения) насилия. Под воздействием сильного шока заложники начинают сочувствовать своим захватчикам, оправдывать их действия и в конечном счете отождествлять себя с ними, перенимая их идеи и считая свою жертву необходимой для достижения «общей» цели.) Это дает ключ к пониманию того, почему подавляющее большинство населения нашей страны, еще не порвавшее с идеологией и практикой традиционного общества, не только с восторгом приняло утопические коммунистические идеи, но и с готовностью отдало себя во власть жесточайшего тоталитарного режима, согласилось с полным отсутствием свободы личности.

Я вполне солидарен со В. С. Степиным, который считает нынешнюю популярность гуманистических идей явлением временным и обусловленным отрицанием негативного исторического опыта. Общество довольно долго мирилось с жесточайшим насилием над собой и личностью, осуществляемым во имя построения светлого будущего. Оно согласилось на искоренение всех явных и скрытых врагов, мешающих продвижению к цели. Однако поставленная цель не была достигнута, что породило всеобщее разочарование не только в идеалах, но и в методах их осуществления. В свою очередь, манихейский тип сознания большинства россиян обусловил мощную инверсию отрицания прежних общественных практик, осуждения насильственных методов. Говорить об изменении менталитета наших сограждан пока преждевременно. Об этом свидетельствует привычка искать повсюду врагов, виновных в наших неудачах, и прибегать к насильственным действиям для разрешения социальных и политических конфлик-

тов. Тем не менее, всплеск интереса к идеям ненасилия является фактом, и не в этом ли корень популярности проблемы толерантности в современных гуманитарных исследованиях?

Завершая обзор современных трендов изучения проблемы революционного насилия, отмечу резкое изменение оценочных критериев, применяемых к революционным событиям в России начала XX в. Как известно, советские обществоведы основывали свои построения на апологетике положительных результатов социалистической революции, проложившей магистральный путь человечеству в светлое будущее. Все отрицательные аспекты (голод, разруха, людские потери и пр.) считались неизбежной «очистительной жертвой», приносимой на алтарь общественного прогресса. Наши современники демонстрируют более объективный подход к этой проблеме. Не отрицая того, что успешные революции дают начало новым социальным и политическим порядкам, институтам, учреждениям и режимам, что само по себе положительно, они указывают и на серьезные неприятности, которыми чревата любая революция, такие как спад производства, товарный дефицит и падение уровня жизни населения, разгул преступности, посягательства на права человека и несоблюдение демократических свобод. Формальное декларирование принципов равенства, братства и справедливости завершается реальным деклассированием населения[1]. Итогом практики применения революционного насилия является не только социальная, экономическая и политическая, но и духовная деградация общества.

[1] См.: *Добреньков В. И., Кравченко А. И.* Фундаментальная социология: в 15 т. М., 2005. Т. 6. Социальные деформации. С. 237–238.

Библиографический список

Антаков С. М. Стокгольмский синдром и феномен любви к насильнику // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы Междунар. интернет-конф., проходившей 15 мая – 31 июля 2002 г. на иформ.-образоват. портале www.auditorium.ru / Ин-т «Открытое общество» (Фонд Сороса); Ин-т философии РАН; под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. С. 146–149.

Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России): в 2 т. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. Т. 1. От прошлого к будущему. 805 с.

Бочаров В. В. Антропология насилия // Антропология насилия / Ю. М. Ботяков, В. В. Бочаров, Н. М. Гиренко и др.; под ред. В. В. Бочарова, В. А. Тишкова. СПб.: Наука, 2001. С. 497–532.

Гиренко Н. М. Морфология, идеология насилия и стратегии выживания // Антропология насилия / Ю. М. Ботяков, В. В. Бочаров, Н. М. Гиренко и др.; под ред. В. В. Бочарова, В. А. Тишкова. СПб.: Наука, 2001. С. 88–114.

Добреньков В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология: в 15 т. М.: ИНФРА-М, 2005. Т. 6. Социальные деформации. 1074 с.

Капустин Б. Г. Насилие / ненасилие как ключевая проблема политической морали // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы Междунар. интернет-конф., проходившей 15 мая – 31 июля 2002 г. на иформ.-образоват. портале www.auditorium.ru / Ин-т «Открытое общество» (Фонд Сороса); Ин-т философии РАН; под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. С. 120–127.

Перцев А. В. Размышления о ментальной толерантности (материалы к лекциям) // Толерантность: материалы Летней школы молодых ученых «Россия – Запад: философские основания социокультурной толерантности». Екатеринбург, сент. 2000 г.: в 2 ч. / под ред. М. Б. Хомякова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. Ч. 2. С. 150–272.

Скрынников Р. Г. Смутное время: крушение царства. М.: Хранитель, 2007. 542 с.

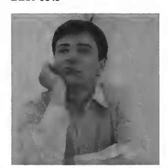
Степин В. С. Ненасилие как биологический и социокультурный феномен // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы Междунар. интернет-конф., проходившей 15 мая – 31 июля 2002 г. на иформ.-образоват. портале www.auditorium.ru / Ин-т «Открытое общество» (Фонд Сороса); Ин-т философии РАН; под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. С. 10–21.

Танчер В. В., Казаков В. С. Технологии регуляции конфликтов: исторический характер, параметры консенсуса // Современная конфликтология в контексте культуры мира: материалы I Междунар. конгресса конфликтологов / под ред. Е. И. Степанова. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 52–58.

А. Н. Фёдоров

ЧЕЛОВЕК В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (НА ПРИМЕРЕ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ)

ББК 63.3



Фёдоров Алексей Николаевич – кандидат исторических наук, учитель истории гимназии № 1 г. Воскресенска (Московская область).

ale15226656@yandex.ru

Изучение советского общества остается актуальным. Большой исследовательский интерес представляет та реальность, в которой жил маленький человек, обычный советский горожанин. В статье автор рассматривает повседневную жизнь в качестве одной из наиболее острых социальных проблем, с которой пришлось столкнуться советской власти в послереволюционном городе, в частности, в Москве.

Ключевые слова: революция 1917 г., Гражданская война, хозяйственная разруха, рабочий вопрос, повседневная жизнь.

Эпоха Гражданской войны в России (1917–1920 гг.) продолжает приковывать внимание многочисленных исследователей, публицистов, политиков, что объясняется знаковостью произошедших в те годы перемен как в социально-экономической жизни всего общества, так и в по-

вседневности. В дискуссиях о той эпохе все чаще возникает вопрос: «Как же жилось простому человеку в условиях постоянной войны?» Долгое время выстраивалась идеалистическая картина начальных лет советской истории, в основе которой лежали представления о «всеобщей справедливости», «совершенстве социалистического государства» и «высоком моральном духе строителя коммунизма». Сегодня, напротив, наблюдается обратный перекос в сторону сознательного поиска недостатков – как в любых мероприятиях советской власти, так и в той социальной силе, именем которой совершилась революция. Поэтому в условиях полярности научных суждений и мнений необходимо найти некий баланс; представляется, что базой для него может послужить прежде всего понимание тех забот, тревог и надежд, которыми жили люди рассматриваемой эпохи.

Наш соотечественник в годы революции и Гражданской войны ежедневно решал сложные задачи, направленные на обеспечение своего элементарного материального благополучия. Для него актуальными вопросами становились: «Где жить, как жить, чем жить?» Поэтому вместо того чтобы идти на работу или учиться, субъект истории «добывал» продовольствие, укреплял безопасность своего жилища, занимался поиском дров. И чем больше он пытался самостоятельно разобраться, что же случилось с окружавшей его жизнью, кто изменил привычный уклад, тем больше хотел донести свои наблюдения потомкам.

Уникальным источником по социальной истории России периода 1917–1920 гг. являются ученические сочинения детей. Подобные материалы сохранились в «Собра-

нии документов периода Великой Октябрьской социалистической революции и социалистического строительства. 1903–1982 гг.» (фонд 454) отдела письменных источников Государственного исторического музея. На уроках литературы наряду с изучением творчества выдающихся поэтов и писателей частым заданием было написание эссе по актуальнейшим проблемам текущего дня. В чем-то такие задания были вынужденными, в первую очередь из-за повсеместной нехватки учебных пособий, но вскоре они стали самыми любимыми в среде учеников, т. к. позволяли почувствовать сопричастность своей судьбы судьбам Родины, высказать свое мнение, которое узнали бы несколько десятков человек – одноклассники и учителя. Более того, школьники просили учителя сохранять работы и передавали ему тетради, записные книжки, где сочинениями было занято всего лишь несколько листов, что в условиях дефицита бумаги является очень показательным. Возможно, им хотелось собраться вместе в том будущем, когда окончена школа, после того, как все вокруг образуется, и вспомнить, обсудить свою прошлую жизнь.

Подросток, знающий основы грамоты и достигший 14-летнего возраста, в Советской России уже не только учился, но и работал там, где могла пригодиться грамотность, как правило, речь шла о службе (секретарем, конторщиком, счетоводом) в государственном органе или учреждении.

Точно выразить специфику труда мелкого чиновника удалось М. Н. Соколовскому, возглавлявшему в декабре 1918 г. один из подотделов Хамовнического райсовета Москвы: «…отношение к возложенным обязанностям может быть двояким. Или казенное просиживание за просмотром дел 6–7 часов, своего рода создание фикции труда

с целью удержать за собой место и содержание, или разумно-целевое, с долей интереса, с отчетливым, заметным для себя и общества ежедневным итогом. Это последнее отношение к работе в Совете я могу обнаружить лишь в том случае, если мне коротко и, не колеблясь, скажут: "возьми и выполни". Иначе из всех этих суетливых хождений, совещаний, завтрашних "окончательных" решений вытекает лишь подозрение: не напрашиваешься ли ты своим частым напоминанием о себе на звание "советского карьериста"? А может быть и так, что советская деятельность успела уже сама покрыться бюрократической плесенью и грибком»[1].

Если уж взрослому человеку была не особо интересна такого рода деятельность, что говорить о подростке 14–16 лет? Вчерашняя московская гимназистка Мария Бухарева, работавшая в 1918 г. в канцелярии Наркомата здравоохранения, в письме к подруге писала: «…я в своем комиссариате прямо не знаю, что делать – работаю мало, в день проходит несколько несчастных бумажонок, сидишь, как дура, к тому же холодно, дует, ни души, отвратительно»[2].

Единственные надежды служащий-подросток возлагал на скорое окончание рабочего дня, когда прошли бы эти обязательные от четырех до шести часов нахождения на службе, и когда после них идешь на занятия в школу. Объективно социальная политика советской власти предоставляла всем желающим широкие возможности получения базового образования. Этому способствовало создание в 1918 г. единой трудовой школы, а также широкой сети иных просветительских учреждений: рабочих клубов, вечерних курсов и других заведений, работавших по учебным программам и планам средней школы.

Просветительские учреждения пользовались особой популярностью в среде подростков, потому что они наилучшим образом позволяли совмещать работу и учебу. В 1919 г. в Москве при Институте

[1] *Центральный* архив г. Москвы (ЦАГМ). Ф. 1514. Оп. 1. Д. 32. Л. 363.

[2] *Центральный* музей-архив личных собраний (ЦМАЛС). Ф. 68. Оп. 2. Д. 68. Л. 6.

народного образования (бывший институт А. Л. Шанявского) начали функционировать учебные курсы. Группы учеников в них набирались, исходя из уже имевшегося образования, как правило, речь шла о четырех-шести классах гимназии или реального училища, что обеспечило довольно сильный состав слушателей. Средний возраст учеников в группах составлял 16 лет, это позволило им быстро найти общий язык и понимание. Сюда с радостью приходили на занятия, обменивались мнениями, спорили, и ценность человека определялась его знанием, жизненной позицией, а не социальным происхождением. Н. Федотова, одна из слушательниц, написала о своем окружении следующее: «…странно, что все люди как бы оделись в маски и играют какую-то роль одни перед другими. Каждый замкнулся в себе и боится высказаться, потому что правду сказать нельзя, а нужно играть всегда какую-нибудь роль, тем паче не подходящую к твоим взглядам и стремлениям. И только здесь (в институте – *А. Ф.*) чувствуешь, что ты далек от этой жизни и что окружающее тебя совершенно не трогает, здесь жизнь делает тебя выше всего этого хаоса, который происходит кругом и чувствуешь себя такой счастливой и довольной, здесь все такие хорошие и дух, атмосфера не та, что кругом. Во всех жизнь кипит, все к чему-то стремятся… стремятся себя обработать насколько возможно, и хоть, может быть, маленько-го, но создать из себя человека»[1].

27 ноября 1919 г. здесь, в институте, на уроке русской литературы слушатели получили домашнее задание – написать сочинение на тему «Москва в ноябре 1919 г.». Учитель предложил сравнить Москву в ноябре 1914 г. и в ноябре 1919 г. Описание внешнего вида города, того, что происходило на городских улицах и о чем говорили родные дома учеников, что нового они заметили по сравнению с прежней, довоенной жизнью – все это составило примерный план каждого эссе. До нашего времени дошло около 30 сочинений на эту тему, и при всей неповторимости описывае-

[1] *Отдел* письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ). Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 75.

мых фактов и явлений, яркости суждений отдельных авторов эссе позволяют создать общую картину городской жизни такой, какой ее увидел подросток в конце 1919 г. – в самый разгар Гражданской войны.

В конце ноября в Москву пришла зима с традиционными спутниками: снегом, гололедом, заносами. Из подростков никто не был рад наступлению этого времени года, потому что оно несло с собой ужасный холод, от которого нигде не было спасения – ни дома, ни на работе. Роза Капланская, когда-то очень любившая зиму, теперь была поражена и испугана: «Увидев эту белоснежную пелену, я сейчас же подумала о несчастных обывателях, обреченных на голод, холод и, может быть, смерть. Зачем так рано пришла она, эта страшная нежеланная гостья? Кругом и так раздаются голодные вопли о хлебе насущном, а тут прибавилось еще одна страшная напасть: защита от холода. У всех вертится одна и та же мысль: “А как мы переживем эту зиму?” Эти мрачные мысли, везде один и тот же вопрос: “Запаслись ли Вы дровами?” или “Есть ли у тебя теплые вещи?”»[1].

Другой ученице – Е. Макаровой – казалось, что она постоянно слышала «плач от холода маленьких ребятишек, волею судьбы заброшенных в холодные, темные подвалы. И так больно становится за этих малюток, так хочется, чтобы поскорее проходило это время и наступило яркое лето, которое согреет всех, вдохнет в нас что-то новое, покажет малюткам, вступающим в жизнь, что на земле много хорошего, что хорошее только спало долгие месяцы, и что это хорошее есть тепло и свет»[2].

Самой главной заботой горожанина становился поиск дров, поэтому на улице часто можно было встретить прохожего с топором на плече. Он направлялся рубить городские парки, телеграфные столбы, разбирать на дрова деревянные жилые здания, ломать у своих соседей заборы и изгороди. Он шел, «чтобы срубить или спилить первую попавшуюся под руку деревянную вещь: дерево так дерево, забор так забор. А то и дома кусок захватит»[3]. Люди «сбивались в стаи», «рыскали» по Москве в поисках «щепок», оставляя после

[1] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 29.
[2] Там же. Л. 41.
[3] Там же. Л. 44об.

себя только кирпичные печи с «торчащими трубами». Разрушенные дома «делали похожей бедную Москву на город, перенесший большой пожар или сильную бомбардировку»[1]. Один из учеников по дороге в школу увидел, как женщины и ребятишки разбирали деревянный особняк. Они «старались утащить доску или какой-нибудь чурбан, но вот появляется грозная фигура милиционера, который кричит "Стой!" Вслед за этим стреляет в воздух из винтовки, и выстрел гулко раздается по чистому морозному воздуху. Женщины и ребятишки, кто бросил, а кто, таща доски, бегут в разные стороны по колено в снегу и, не обращая внимания, на грозный оклик "Стой!" И так продолжается ежедневно»[2].

Снег шел непрерывно на протяжении нескольких недель, сделав из города один сплошной сугроб. По словам Тани Меньшовой, Москва «окончательно потеряла образ столичного города, походит скорее на какую-то деревню: мостовые и тротуары завалены снегом, все идут гуськом посередине улицы, скользят, спотыкаются, падают и опять покорно идут дальше»[3]. Сергей Иков пытался разобраться в причинах того, почему на улице так много снега, и пришел к интересным выводам. Количество снега зависело от следующих обстоятельств: «По-моему, во-первых, так много снега никогда не выпадало. Во-вторых, но это уже не только по-моему, снег раньше вывозили за город»[4]. Если над первой «причиной» можно улыбнуться, то снег из столицы зимой действительно перестали вывозить, а стали «сгребать в огромные кучи», и даже существовали определенные нормативы, какое расстояние должно быть между ними.

Через снежные заносы с трудом пробивался не только человек, но и городской общественный транспорт. В некоторых районах Москвы трамвай совсем перестал ходить, поэтому там все граждане ходили пешком. К этому постепенно привыкли, и уже «не кажется таким ужасным идти пешим ходом на другой конец города». Но кое-где трамвай ходил, одна из учениц оставила довольно яркую зарисовку на эту тему: «На трамвай попасть надежды нет. Ждем по 3 часа. Как завидишь ненаглядного, так вся толпа лезет друг на друга с разъяренны-

[1] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 48об.
[2] Там же. Л. 23.
[3] Там же. Л. 44.
[4] Там же. Л. 26.

ми лицами. У кого оборвали платье, у кого сбили шляпу с головы... И тут же ловко шныряют московские огольцы, принимая, по ошибке, карман соседа за свой собственный. Если попадешь в этот трамвайный рай задом наперед с избитыми боками и разорванным платьем, и трамвай, весь завешанный народом, словно кистями винограда, двинется в путь, то вдогонку ему несутся проклятья оставшихся, которые провожают нас грустными глазами. А что эти счастливцы чуть не вывернуты наизнанку, за это счастье попасть в трамвай, об этом никто не думает»[1]. Общественный транспорт становится притчей во языцех, и даже правила внутреннего распорядка многих советских учреждений гласили, что опоздание на работу со ссылкой на «неправильное движение трамвая уважительной причиной не является»[2].

Еще многие ученики заметили, что «редко встретишь пешехода с пустыми руками или без санок». Каждый куда-то что-то нес и при этом очень спешил. Сергей Михайлов увидел в этом характерную черту своего времени: «Один, самодовольно поглядывая, тащит в мешке на спине картошку, другой – перегибается под тяжестью мешка с капустой, а третий, озираясь, словно "тать в нощи" прячет под мышкой мешочек с мукой или же тщательно завернутую коврижку хлеба»[3]. Днем на санках везли купленные продукты. Ночью – «добытые» дрова, украденные для буржуйки куски железа. Утром и вечером – вещи на продажу.

Все лучшие домашние вещи горожане обменивали, продавали на рынках. Капа Попова засвидетельствовала, что «предрассудки давно оставлены самыми модными барышнями. Впрочем – возить салазки – это и есть теперь самая мода, так что, если говорить о моде, то она и здесь не дремлет. Искусство процветает, даже Вы скажите, если понаблюдаете, как красят вышивки на шляпах у дам. Да и наблюдать не надо. Вам бросится это в глаза, куда бы Вы не пошли. Вы встретите всюду дико разодетых дам в русском духе. Впрочем, если говорить о костюме, то большинство так разодеты, что войско Наполеона при отступлении от Москвы может вполне соперничать. Больше всего бро-

[1] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 54об.
[2] *ЦАГМ.* Ф. 1514. Оп. 1. Д. 32. Л. 215.
[3] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 48об.

сается в глаза обувь. В прежние времена только обыватели Хитрова рынка так были одеты»[1].

На каждом углу процветала уличная торговля, которую вели дети восьми-двенадцати лет. Такой «ребенок» приобретал свой «опыт работы» на московском Сухаревском рынке: «сначала помаленьку, так что еле выручает свои деньги, но через некоторое время из него выходит маленький спекулянчик. Он уже смело выходит на базар с мешком на спине, бойкий, немного нахальный, с вызывающим взглядом и кричит: "Мыло, спички, табак, махорку покупаю!" Оглядываешься на такого ребенка, покачаешь головой и проходишь, как будто, это так и должно быть, и что учиться не время, когда надо кушать, ибо "кто не работает, тот не ест". Что может получиться из этого и подобных элементов для свободной России?»[2].

Ученица А. Петлина добавляет, что на рынки стягивались люди со всех концов Москвы и ближайших к ней деревень – «одни, чтобы купить, другие, чтобы продать, третьи, чтобы нажить». И подчас казалось, что «жизнь в местах, находящихся далеко от Сухаревки, совсем замирает»[3]. На Сухаревской площади, «говорят, только не купишь "отца с матерью", а то такой универсальный магазин»[4].

Цена, которую запрашивали торговцы, устраивала далеко не всех москвичей. Поэтому многие предпринимали самостоятельные поездки в деревню за продуктами. «Соберется какой-нибудь гражданин в деревню "за хлебом". Волочит на себе купленный товар чуть не 10 верст до вокзала, с трудом влезет в вагон, прогулявшись предварительно по головам своих компаньонов, простоит кое-как в холодном, с выбитыми стеклами вагоне до первой остановки. Да и уступит свой хлеб другому, кто посильнее его. Что же делать, не драться же?»[5]

По дороге на рынок одна из учениц обратила внимание на лица прохожих, они «сосредоточенные, изможденные, серьезные, порою даже озлобленные, суровые». Она же стала свидетельницей характерного разговора: «Молодая женщина жалуется какой-то старушке: "У меня уже нет сил. Муж больной. Дети голодные, а средств нет. Что делать?

[1] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 60.
[2] Там же. Л. 74.
[3] Там же. Л. 5об.
[4] Там же. Л. 62.
[5] Там же. Л. 44об.

Как быть? Господи, помилуй!". Голос ее дрожит, глаза наполняются слезами. Старушка смотрит ласковым взглядом на нее. А слов утешения… нет. Да и что сказать?»[1] Или другой уличный разговор в очереди за хлебом: «"Ох, матушка, почем хлебушек-то стал! Горе! Никаких денег не хватит. Служит у меня один сынок, получает гроши по теперешним временам, на хлеб не хватает. Что припасли мы с мужем, все теперь продаем. А как трудно продавать! Не дай, Господи, никому своего, нажитого трудом продавать!". – "Да, уж, нечего сказать, трудно жить. Что это за жизнь, коли хлеба досыта не приходится есть. А хуже всего, это то, что дров нет. И зима, как на грех, ранняя, да холодная. Ну, дожили, нечего сказать. Москва на Москву не стала похожа, везде грязь, снег нигде не убран, на каждом углу устроили рынки, торговлю. Храмы совсем пустые, никто не ходит. Все та жизнь казалась не хороша, на земле хотели рай устроить, а вместо рая получился настоящий ад"»[2].

В домашней жизни те же самые разговоры, перешедшие с улицы: «В большинстве квартир поставлена железная печурка. Около этой печурки сидела по вечерам вся семья. На ней же готовился скромный ужин. Разговоры самые прозаические. Все больше о продовольствии, о холоде, о продуктах, выдаваемых у нас на службе и у наших знакомых, о тепле в квартирах у нас, у соседей, у знакомых на службе и все в таком виде»[3]; «Домашний очаг теряет свою прелесть, где часто вместо ласки, уюта, душевного отдыха попадаются суровые, деловые родственники. Хочется чего-то уютного, близкого, милого, но его нет. Все начинают жить для тела, которое с жадностью чудовища пожирает скудные подачки времени, оно заставляет думать о нем больше, чем когда-либо»[4]. О властях говорили мало, под грузом житейских проблем отношение к ним самое безразличное: «Которым хорошо живется в настоящее время, те, безусловно, стоят за советскую власть, а те которые голодают и переживают всякие невзгоды, те говорят "хоть бы черт" царствовал, а нам дай хлебушка»[5].

[1] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 24об.
[2] Там же. Л. 66.
[3] Там же. Л. 27.
[4] Там же. Л. 32.
[5] Там же. Л. 51.

При всем своеобразии, неповторимости текста разных авторов во всех эссе есть общий мотив. Самой главной проблемой своего существования на фоне голода и холода подростки считали то, что «люди превращаются в зверей»[1]. Основные проблемы ежедневного существования для них очевидны, подросткам самим пришлось решать бытовые проблемы, ведь окружающая жизнь – «…муравейник, который кто-то взял и пошевелил невидимой палочкой. Муравки-люди забегали, засуетились от неожиданности, каждый думает о том, как бы лучше устроить свою жизнь, как бы достать дрова, где бы найти себе пропитание, чтобы вновь жить так, как жили до невидимой палочки»[2]. Повседневные заботы москвича накладывали свой отпечаток на духовную атмосферу города и на его внешний вид. Столица, по мнению некоторых учеников, напоминала «провинциальный город, который и раньше не отличался особым блеском»[3] или «большую необузданную деревню»[4].

Такие характеристики Москвы, как скучна, неприветлива, мрачна, угрюма, страшна, грустна или печальна, встречаются во всех сочинениях. Простому человеку хотелось, чтобы зима скорее закончилась, чтобы больше не видеть окружающих лишений и страданий. Надежды молодое поколение связывало с будущим, в котором все было бы хорошо. Для многих из них это стало смыслом жизни и дало силы пережить будни Гражданской войны.

---

[1] *ОПИ* ГИМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 51. Л. 32.
[2] Там же. Л. 42.
[3] Там же. Л. 50.
[4] Там же. Л. 71об.

Е. В. Каримова, А. С. Подлесных

ГЕРОИЗМ УРАЛЬЦЕВ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПРЕССЫ)

ББК 83.3





Каримова Елизавета Васильевна – магистрант филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета.

karimoff_rr@mail.ru

Подлесных Алена Сергеевна – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры журналистики Пермского государственного национального исследовательского университета.

alpodl@mail.ru

В ходе исследования впервые проведен проблемно-тематический анализ материалов газеты «Звезда» за 1945–2010 гг. о героизме уральцев в годы Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: героизм, Урал, Великая Отечественная война, газета «Звезда».

Урал, сыны твои клянутся,
Что будут все героями страны,
Урал, с победою вернутся
В родимый край отважные сыны[1].

Газета «Звезда» – единственное издание в Пермском крае с многолетней историей, на страницах «Звезды» – в журналистских публикациях, в письмах и воспоминаниях читателей – хранится ценнейшая информация об ушедшей эпохе. При этом события истории и современности, связанные с Днем Победы, с 1945 г. по сегодняшний день остаются поводом для публикаций.

Проблемно-тематический анализ публикаций[2], связанных с войной, позволил выделить несколько основных тем[3]. Обратимся к рассмотрению одной из них – темы «Военная слава Прикамья». Публикации на эту тему появляются в газете в 1945 г. В статьях делается акцент на значительной роли уральцев в победе: «Уральцы! В час победы вы далеко от армий, но где-то за землей вятичей начинает горбиться земля и темно-зелеными хвоями встает уральская земля, омытая тысячелетиями»[4]. С 1945 г. в публикациях появляется тенденция к описанию праздничной Перми. В газетных материалах 1945 г. изображен ликующий город: «*как расцвел наш город, заискрился в улыбках,*

[1] *Кондауров И.* Песня добровольцев Прикамья перед отправкой на фронт // Звезда. 1960. № 109 (12479).

[2] В рамках исследования были проанализированы материалы, опубликованные в майских выпусках «Звезды» за пятый (юбилейный) год каждого десятилетия с 1945 по 2010 г. Были отобраны номера, вышедшие в указанный период с 1 по 31 мая, – всего 130 выпусков.

[3] «Хроники войны», «Страх новой войны», «Герои и победители», «Память о войне», «Военная слава Прикамья», «Празднование Дня Победы» и «Забота о ветеранах».

[4] *Первенцев А.* В час победы // Звезда. 1945. № 91 (7600).

слезах радости, в песнях, в могучих гудках заводов, в фейерверках, в салютах...»[1].

На территории Урала в годы войны было сформировано более 500 воинских соединений, частей и подразделений. Среди них три корпуса, 78 дивизий, большое количество бригад, полков, батальонов, дивизионов и рот. На фронт ушло около 2 млн уральцев, из которых более 600 тыс. не вернулись домой. Уральские подразделения принимали участие во многих крупных сражениях. Большинство из них, проявив героизм и доблесть, стали гвардейскими, получили награды. 1005 уральцев удостоены звания Героя Советского Союза[2].

С 1950-х гг. тема героизма уральцев раскрывается в двух ракурсах. Во-первых, в публикациях речь идет о героях-фронтовиках: «*уральцы стали героями страны, в самые трудные для Родины часы спасли от фашистской чумы человечество*»[3], «*Урал послал на фронт много дивизий*»[4]. Во-вторых, статьи посвящены Уралу как самому мощному в годы войны промышленному району страны: «*уральцы сделали свой край арсеналом Красной Армии*»[5], «*молотовцы сделали для фронта все, что требовал от них Государственный Комитет Обороны и лично товарищ Сталин*»[6].

---

[1] *Стрижов С.* Радость без края // Звезда. 1945. № 91 (7600).

[2] *Демидов А.* Обеспечение экономической безопасности в годы Великой Отечественной войны // Армия и флот: всерос. общ., воен.-лит. журнал: [сайт]. URL: http://www.armiyaiflot.ru/ePages/2008/270208.htm (дата обращения: 07.07.2013).

[3] *Стрижов С.* Указ. соч.

[4] *Башкирцев П.* За нами была столица // Звезда. 1965. № 106 (14014).

[5] *Стрижов С.* Указ. соч.

[6] *Спасибо* Сталину // Звезда. 1945. № 91 (7600).

Благодаря географическому положению, развитой тяжелой индустрии и наличию полезных ископаемых Урал, согласно Государственному плану 1940 г., был определен как крупный индустриальный центр: в годы войны промышленность уральских городов укрепила свои позиции и сохранила динамику роста, усилился потенциал региона. Здесь развивалась военная промышленность и появились ее новые отрасли: авиационная и станкостроительная[1].

Сюда были эвакуированы сотни предприятий с хорошо подготовленными кадрами инженерно-технических работников, конструкторов и рабочих: «*поток оружия не иссякал*»[2]. В первые месяцы войны был принят военно-хозяйственный план, в соответствии с которым ставилась задача в короткие сроки в уральском регионе ввести в действие новые шахты, ускорить строительство электростанций, оборонных предприятий и металлургических заводов. Одновременно предусматривалось развитие сети лесозаготовительных пунктов и рудной базы, строительство транспортных коммуникаций. На Урал переводились предприятия наркоматов боеприпасов, вооружения, авиационной промышленности и др. Число передислоцированных предприятий за год войны составило более 700.

Кроме того, в годы войны территорию Урала можно условно обозначить историческим полигоном, где отрабатывались различные формы принудительного труда, одной из которых была трудовая армия. Создание и использование трудовой армии было необходимостью при условии превращения региона в мощный центр оборонного производства[3].

Таким образом, Урал в годы войны стал центральным промышленным районом страны, центром оборонного производства, главным арсеналом Красной Армии; регион решил проблему рабочих рук и источников сырья, новых технологий для выпуска военной техники. Колоссальная роль уральского тыла в победе над фашизмом до сих пор не подвергается сомнениям.

---

[1] См.: *Гончаров Г. А.* Трудовая армия на Урале в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Челябинск, 2002. URL: http://www.dissercat.com/content/trudovaya-armiya-na-urale-v-gody-velikoi-otechestvennoi-voiny (дата обращения: 07.07.2013).

[2] *Первенцев А.* Указ. соч.

[3] *Гончаров Г. А.* Указ. соч.

Пермь особенно представлена в газетных материалах: она изображена как *«город-воин, город-богатырь, город, в котором с первого часа войны день и ночь стоял грохот великого труда»*[1], как город, на который *«Родина смотрела с надеждой»*[2], город, *«ковавший победу над врагом»*[3]. В Перми было сосредоточено много крупных предприятий (более 120), которые в годы войны перестраивали свою работу, меняли профиль, чтобы обеспечить фронт необходимыми боеприпасами. К таким предприятиям относятся Мотовилихинский завод[4], Пермский моторостроительный завод, машиностроительный завод имени Ф. Э. Дзержинского, химический завод имени С. Орджоникидзе. Перестраивались и пермские речники: на судостроительных заводах вырабатывалась продукция для фронта.

Пермские железнодорожники провели коренную реконструкцию подъездных и запасных путей станции, которые оказались в критической ситуации. Западноуральский транспорт выдержал все испытания военного времени. Станция Пермь-2 стала одним из крупнейших железнодорожных узлов. В годы войны в девять раз возросла нагрузка на железнодорожный узел. Через станцию Пермь-2 каждый час продвигалось 100 тыс. человек[5].

В Пермскую область было направлено 124 промышленных предприятия, из них 64 разместились в Перми. На базе эвакуированно-

---

[1] *Стрижов С.* Указ. соч.

[2] *Первенцев А.* Указ. соч.

[3] *Первенцев А.* Указ. соч.

[4] *Чугреев Н. Н.* Государственная военная промышленность России в 1865–1917 гг.: на примере Мотовилихинского завода [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. эконом. наук. М., 1997. URL: http://www.dissercat.com/content/gosudarstvennaya-voennaya-promyshlennost-rossii-v-1865-1917-gg-na-primere-motovilikhinskogo- (дата обращения: 07.07.2013).

[5] См.: *Железнодорожники* в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов / под ред Н. Конарева // E-libra.ru: электронная библиотека. URL: http://e-libra.ru/read/169998-zheleznodorozhniki-v-velikoj-otechestvennoj-vojne-19411945.html (дата обращения: 07.07.2013).

го оборудования в Перми была создана тетрадная фабрика. В начале 1942 г. стали действовать пуговично-обувная и несколько швейных фабрик. Заработала табачная фабрика, построены три мукомольные мельницы, открылась типография[1].

Пермь в годы войны стала крупнейшим центром Урала, с 1942 г. здесь выпускалась основная промышленная продукция для всей страны. Кроме того, в Перми был организован знаменитый фонд победы, а также широко практиковались военные займы, добровольные пожертвования, в том числе на «свои» артиллерийские батареи, именные танки, самолеты[2].

На страницах «Звезды» публикуются рассказы, статьи и очерки о героизме офицеров, солдат и тружеников тыла из различных уголков Пермской области: о патриотах-строителях Курбатовых из Березников[3], о танкисте П. Ширинкине с завода им. Ф. Э. Дзержинского[4], о механизаторе В. И. Холодилове из Чусового[5], о слесаре М. Т. Копытове из Кунгура[6], о трактористах из Нытвы[7], о заводчанах из Лысьвы[8], о колхознике А. А. Пичкалеве из Ординского района[9] и др. В статьях рассказывается не только о военных подвигах уральцев на фронте. В публикациях изображены послевоенные трудовые будни: «*ныне герои трудятся над выпуском мирной продукции и десятилетие победы знаменуют новыми*

---

[1] См.: *История* Пермского края // Федеральный портал protown.ru. URL: http://www.protown.ru/russia/obl/history/history_432.html (дата обращения: 07.07.2013).

[2] См.: *Пермь* в годы Великой Отечественной войны (М. Нечаев и Р. Попов в дневном прямом эфире 08.05.2012) // Эхо Москвы в Перми: [сайт]. URL: http://www.echoperm.ru/efir/104/31911 (дата обращения: 07.07.2013).

[3] *Федотов С.* Подвиг строителей // Звезда. 1945. № 93 (7602).

[4] *Григорьев В.* Слово фронтовика // Звезда. 1950. № 93 (8895).

[5] *В наступлении* // Звезда. 1955. № 108 (10404).

[6] *За мирным* трудом // Звезда. 1955. № 108 (10404).

[7] *В честь* праздника // Звезда. 1955. № 108 (10404).

[8] *Трудовой* подвиг металлургов // Звезда. 1960. № 109 (12479).

[9] *Игошев М.* За мужество // Звезда. 1965. № 106 (14014).

трудовыми подарками»[1]. Отметим, что Урал в послевоенные годы стал одним из источников восстановления хозяйства СССР, по-прежнему оставался базой производства металла в стране, а также поставщиком высококачественных сталей. Кроме этого, на Урале возникли новые отрасли машиностроения, стала развиваться цветная металлургия, развернулось строительство гидроэлектростанций. Урал оказал большую помощь в восстановлении хозяйства пострадавших от войны западных районов[2].

Статьи 1945–1960 гг. проникнуты глубоким патриотическим чувством, авторы публикаций заостряют внимание на событиях трудных военных будней, на том, что без уральцев победа была бы неосуществима. В материалах подчеркивается, что во время войны *«все взоры были обращены туда, где начинался "каменный пояс", где в сизой дымке карских циклонов курились вершины хребта, наполненного, как закрома, и железом, и углем, и алюминиевыми бокситами, и кровью земли – карналлитом. Все это нужно было отобрать у земли на дело победы»*[3].

В оттепельные 60-е гг. отмечается антропоцентризм журналистики, которая постепенно поворачивалась лицом к реальному человеку с его истинными проблемами. Такое обращение к реальности обусловливает и появление героя войны, фронтовика, победителя. Так, в 1965 г. появляется рубрика «Сыны Урала в боях за Родину». В статьях этой рубрики находим: «*Урал – это мощная поддержка тыла*»[4],

[1] *Трудовой* подарок бывшего фронтовика // Звезда. 1955. № 108 (10404).

[2] См.: *Пянкевич В. Л.* Восстановление экономики СССР, середина 1941 – середина 1950-х гг.: историография [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2002. URL: http://www.dissercat.com/content/vosstanovlenie-ekonomiki-sssr-seredina-1941-seredina-1950-kh-gg-istoriografiya (дата обращения: 07.07.2013).

[3] *Первенцев А.* Указ. соч.

[4] *Трегубов А.* Мощный арсенал Родины // Звезда. 1965. № 107 (14015).

«наш край стал подлинной кузницей оружия»[1], *«поступками уральцев руководило одно желание: отдать все для фронта»*[2], *«боевая кузница войны»*[3]. В числе этих материалов опубликованы статьи «Солдатское спасибо»[4] и «Никогда не забудется»[5], в которых произносятся слова благодарности уральским, в частности пермским, рабочим: *«никогда не забудется подвиг Пермского порохового»*[6] и Мотовилихинского заводов. Рубрика «Сыны Урала в боях за Родину» просуществовала до 80-х гг.

Отдельная страница истории принадлежит Уральскому добровольческому танковому корпусу. Корпус формировался в течение двух с половиной месяцев. Для его организации было необходимо 8–9 тыс. человек, а подано было около 100 тыс. заявлений. Добровольческий танковый корпус стал венцом боевых формирований Урала. В его состав вошли три танковые (в том числе Пермская танковая), одна мотострелковая бригады и другие воинские части. Пермская танковая (243-я танковая бригада) – знаменитая бригада, полностью экипированная на личные сбережения уральцев – начала боевой путь на Курской дуге. С боями она прошла по дорогам Украины и Польши. Уральские танки видели улицы поверженного Берлина и освобожденной Праги. Боевой подвиг добровольцев Пермского танкового корпуса вошел в историю победы[7].

В газетных выпусках 1960–1980-х гг. встречаем материалы, посвященные подвигу Уральского добровольческого танкового корпуса: «*Сформированный из колхозников и рабочих, он прославил себя подвигами в боях с фашистскими захватчиками*»[8], «*уральские танки при-*

---

[1] *Трегубов А.* Указ. соч.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] *Зенков А.* Солдатское спасибо // Звезда. 1965. № 107 (14015).

[5] *Колотыгин Д.* Никогда не забудется // Звезда. 1965. № 107 (14015).

[6] Там же.

[7] См.: *Формирование* корпуса // Уральский добровольческий танковый корпус: [сайт]. URL: http://uldiv.ru/category/формирование_корпуса (дата обращения: 07.07.2013).

[8] *Кондауров И.* Уральский танковый // Звезда. 1960. № 109 (12479).

несли свободу Праге»[1], а также 12-й стрелковой дивизии. В материалах приводятся примеры «*сильного воинского мастерства, боевого духа и преданности Родине*»[2] солдат корпуса. На территории Пермской области в годы войны было сформировано четыре стрелковых дивизии, о подвигах которых также упоминается в публикациях.

Таким образом, Пермь историческая в публикациях «Звезды» второй половины XX в. ассоциируется с «*немеркнущим символом боевых заслуг и ратных подвигов уральских богатырей*»[3] – Уральским добровольческим танковым корпусом, а также с трудовыми подвигами предприятий Западного Урала. Так, 46 % публикаций посвящено подвигам Уральского танкового корпуса и, в частности, героизму 243-й молотовской дивизии. В более чем 20 % публикаций рассказывается о деятельности предприятий тыла. В 1970-х гг. в газете публикуются стихи об Урале, а также приводятся статистические данные о вкладе Прикамья и Западного Урала в победу.

Это сведения о количестве погибших, о произведенных боеприпасах, о выполненном плане для фронта: *«Ратные подвиги многих тысяч наших земляков прославили родную пермскую землю. Около 200 из них удостоены высшей награды Родины – Золотой Звезды Героя Советского Союза, почти 50 – орденов Славы»*[4], *«На защиту Москвы глубокой осенью 1941 года Урал направил 16 стрелковых дивизий и 10 стрелковых бригад. В боях под столицей особенно отличились воины пермских формирований – 359-й и 379-й стрелковых и 82-й мотострелковых дивизий»*[5]. Отметим, что на протяжении всего исследуемого периода в газете приводятся многочисленные факты, подтверждающие значение Прикамья в достижении победы.

Тема публикаций «Военная слава Прикамья» актуальна и в современных выпусках. Сегодня развитие этой темы обусловлено, на наш

---

[1] *Плечом* к плечу // Звезда. 1965. № 108–109 (14016).

[2] Там же.

[3] *Кондауров И.* Уральский танковый.

[4] *Уральцы* в боях за Родину // Звезда. 1975. № 106 (17077).

[5] *В памяти* поколений // Звезда. 1975. № 106 (17077).

взгляд, в том числе и политикой государства, направленной на патриотическое воспитание молодежи. Так, в статьях 2010 г. находим: «*Урал – опорный край державы»*[1], *«пермяки варили сталь, изготовляли превосходившие вражеские орудия, боеприпасы, авиамоторы, снаряжение»*[2].

Подытоживая, отметим что тема «Военная слава Прикамья» появляется в публикациях «Звезды» в 1945 г. и развивается по сей день. В 1945–1975 гг. в рамках этой темы раскрывается значительная роль уральцев в победе. С 1980-х гг. в газете печатаются статьи о фронтовых подвигах ветеранов и об их послевоенной жизни.

Современные публикации звучат в другой тональности. Статьи 1980–2010 гг. больше не отличаются вдохновляющим патриотизмом, чувством гордости за Родину. Теперь это материалы о пожилых ветеранах, об их боевых и тыловых заслугах, об их современной жизни, и лишь вскользь упоминается военная слава уральцев.

Библиографический список

Башкирцев П. За нами была столица // Звезда. 1965. № 106 (14014).

В наступлении // Звезда. 1955. № 108 (10404).

В памяти поколений // Звезда. 1975. № 106 (17077).

В честь праздника // Звезда. 1955. № 108 (10404).

Гончаров Г. А. Трудовая армия на Урале в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Челябинск, 2002. URL: http://www.dissercat.com/content/trudovaya-armiya-na-urale-v-gody-velikoi-otechestvennoi-voiny // (дата обращения: 07.07.2013).

Григорьев В. Слово фронтовика // Звезда. 1950. № 93 (8895).

Демидов А. Обеспечение экономической безопасности в годы Великой Отечественной войны // Армия и флот: всерос. общ., воен.-лит.

---

[1] *Константинов А.* Этот день мы приближали, как могли // Звезда. 2010. № 49 (31613).

[2] Там же.

журнал: [сайт]. URL: http://www.armiyaiflot.ru/ePages/2008/270208.htm (дата обращения: 07.07.2013).

Железнодорожники в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов / под ред Н. Конарева // E-libra.ru: электронная библиотека. URL: http://e-libra.ru/read/169998-zheleznodorozhniki-v-velikoj-otechestvennoj-vojne-19411945.html (дата обращения: 07.07.2013).

За мирным трудом // Звезда. 1955. № 108 (10404).

Зенков А. Солдатское спасибо // Звезда. 1965. № 107 (14015).

Игошев М. За мужество // Звезда. 1965. № 106 (14014).

История Пермского края // Федеральный портал protown.ru. URL: http://www.protown.ru/russia/obl/history/history_432.html (дата обращения: 07.07.2013).

Колотыгин Д. Никогда не забудется // Звезда. 1965. № 107 (14015).

Кондауров И. Песня добровольцев Прикамья перед отправкой на фронт // Звезда. 1960. № 109 (12479).

Кондауров И. Уральский танковый // Звезда. 1960. № 109 (12479).

Константинов А. Этот день мы приближали, как могли // Звезда. 2010. № 49 (31613).

Корзников А. Партия – наш полководец // Звезда. 1965. № 106 (14014).

Первенцев А. В час победы // Звезда. 1945. № 91 (7600).

Пермь в годы Великой Отечественной войны (М. Нечаев и Р. Попов в дневном прямом эфире 08.05.2012) // Эхо Москвы в Перми: [сайт]. URL: http://www.echoperm.ru/efir/104/31911 (дата обращения: 07.07.2013).

Плечом к плечу // Звезда. 1965. № 108–109 (14016).

Пянкевич В. Л. Восстановление экономики СССР, середина 1941 – середина 1950-х гг.: историография [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2002. URL: http://www.dissercat.com/content/vosstanovlenie-ekonomiki-sssr-seredina-1941-seredina-1950-kh-gg-istoriografiya (дата обращения: 07.07.2013).

Спасибо Сталину // Звезда. 1945. № 91 (7600).

Стрижов С. Радость без края // Звезда. 1945. № 91 (7600).

Трегубов А. Мощный арсенал Родины // Звезда. 1965. № 107 (14015).

Трудовой подарок бывшего фронтовика // Звезда. 1955. № 108 (10404).

Трудовой подвиг металлургов // Звезда. 1960. № 109 (12479).

Уральцы в боях за Родину // Звезда. 1975. № 106 (17077).

Федотов С. Подвиг строителей // Звезда. 1945. № 93 (7602).

Формирование корпуса // Уральский добровольческий танковый корпус: [сайт]. URL: http://uldiv.ru/category/формирование_корпуса (дата обращения: 07.07.2013).

Чугреев Н. Н. Государственная военная промышленность России в 1865–1917 гг.: на примере Мотовилихинского завода [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. эконом. наук. М., 1997. URL: http://www.dissercat.com/content/gosudarstvennaya-voennaya-promyshlennost-rossii-v-1865-1917-gg-na-primere-motovilikhinskogo- (дата обращения: 07.07.2013).

А. А. Аулин

ОБ ОСНОВНЫХ ПАРАДИГМАХ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА

ББК 87.632



Аулин Александр Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Национального авиационного университета (Киев, Украина).

alexandr.aulin@gmail.com

В статье рассматриваются причины и особенности современной социокультурной модернизации зарубежных мусульманских обществ, а также исследуются условия, которые могут способствовать оптимизации этого процесса.

Ключевые слова: умма, парадигма, модернизация, трансформация.

Современная исламская община (умма) располагает значительным демографическим, культурным и экономи-

ческим потенциалом. В то же время для нее характерны кризисные явления, приобретающие системный характер. Оптимальным выходом из сложившейся ситуации может оказаться модернизация уммы, становящаяся доминантой ее социального развития. Данная проблема недостаточно освещена в работах отечественных и зарубежных авторов и поэтому оказалась в центре нашего внимания.

Кризисное состояние мусульманского мира проявляется в приоритетном развитии добывающих отраслей местных экономик с одновременным отставанием в области наукоемких производств. Есть серьезные проблемы в системе образования, науки и социальной защиты. Демографическая ситуация в исламских странах характеризуется наличием значительных невостребованных людских ресурсов, миграция которых создает социальное напряжение в принимающих (преимущественно западных) обществах. Жесткое подавление внутренней оппозиции и поражения в политических и военных столкновениях с Западом и Израилем также свидетельствуют о необходимости кардинальных изменений в исламском мире.

Естественным выходом из складывающейся ситуации представляется очередная социокультурная модернизация уммы. Консервация нынешнего состояния гипотетически возможна за счет автаркии. Однако последнюю отрицает даже опыт режима талибов, существовавшего в уникальных социально-географических условиях Афганистана. Принимая во внимание факт проживания значительного количества мусульман за пределами исламских государств, строительство «железного занавеса» для всей уммы видится бесперспективным.

С точки зрения одного из ведущих мусульманских ученых современности Ю. аль-Кардави, проблемы в исламском сообществе возникли, в частности, из-за пренебрежения к некоторым видам обязанностей, ложащихся на всю умму. Речь идет о недостаточном внимании к научному, техническому и военному прогрессу, научному иджтихаду (самостоятельному суждению) в законотворческих целях,

а также призыву к исламу и противодействию политике несправедливых правителей[1].

В отличие от социальных революций на Западе сходные с ними трансформационные процессы в мусульманском мире обычно не вызывают последующей секуляризации. Ислам по-прежнему остается социальным и культурным регулятором жизни уммы. В мусульманских государствах до сих пор не сформирован социальный слой, который мог бы по образцу европейской буржуазии нового времени бросить вызов традиционной элите в борьбе за власть. Поэтому социально-политические и экономические реформы существенно отличаются от преобразований, которые в свое время привели к модернизации Запада.

По мнению З. И. Левина, главной причиной начала реформирования исламского мира явилось существенное расширение контактов мусульман с Западом в XVIII–XIX вв., вызванное усилением военно-экономической экспансии последнего[2]. Вызов со стороны Европы способствовал осознанию исламской политической и интеллектуальной элитой собственного отставания от западно-христианской цивилизации (которое со временем привело к превращению мусульманского мира из субъекта в объект мировой политики) и насущной необходимости преобразований. Дж. Эспозито полагает, что для мусульманских реформаторов этого периода было характерно признание необходимости борьбы против европейского колониализма путем овладения западными же технологиями и знаниями, а также секуляризации мышления для противостояния секулярной Европе[3]. В то же время ментальность, сформированная на догматах ислама, играла существенную роль в их рефлексии развития социально-политической и экономической ситуации в мусульманском мире. На взгляд Т. Али, первые исламские националисты, как впоследствии приверженцы марксистской идеологии, «стремились занять промежуточную позицию между набожностью и рационализмом, мистицизмом и наукой, воображением и интеллектом»[4].

---

[1] *Курахви Р.* Исторические и общественные законы Аллаха в развитии исламского призыва // Ислам в современном мире: [сайт]. URL: http://athan.ru/archives/171 (дата обращения: 16.02.2013).

[2] *Левин З. И.* Реформа в исламе. Быть или не быть? М., 2005. С. 44.

[3] *Еспозіто Дж.* Ісламська загроза / Міф чи реальність? Львів, 1999. С. 63.

[4] *Али Т.* Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М., 2006. С. 467.

Большинство исламоведов условно выделяют следующие этапы социальной трансформации современной уммы: просветительский, начальную модернизацию и современный.

Основоположниками исламского просветительства считаются Джамиальуддин аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Абдуррахман аль-Кавакиби, Ахмед Риза, Ахмад-хан и др. Они были выходцами из Северной Африки, Ближнего и Среднего Востока, Малой Азии и Индостана, т. е. регионов массового расселения мусульман и многовековых традиций, связанных с исламской обрядовостью. Одним из итогов их деятельности стало появление представителей мусульманской элиты нового образца. В целом ее социальный состав в конце XIX – начале XX в. еще не претерпел серьезных трансформаций. Как и ранее, власть в обществе находилась в руках родоплеменной знати, крупного купечества и высшего исламского духовенства (улема). Изменения коснулись в первую очередь социально-психологической сферы. Постепенно под влиянием существенных геополитических изменений, происшедших в результате двух мировых войн, элита становилась все более современной, хорошо образованной и ориентированной на Запад[1]. Еще одной характерной чертой этого периода стало совпадение (в значительной мере) интересов народа и исламских элит, основной целью которых было освобождение от колониальной зависимости, а необходимым условием – проведение (либо имитация) масштабных социально-политических и экономических преобразований.

На начальной стадии модернизации, в 1950–1960-е гг., элитами пропагандировалась вестернизация во всех основных сферах социальной жизни исламского мира. Инновационные модели строились на основе дихотомии «традиция – современность» и реализовывались под эгидой реформирования по западным стандартам социальных институтов, политико-правовой и образовательной систем, а также секуляризации общественной жизни. В это время и западные, и мусульманские эксперты считали неизбежной модернизацию по предложенным Западом моделям. В качестве основного препятствия подобного рода социальной трансформации рассматривалась религиозная система ислама.

[1] *Еспозіто Дж.* Указ. соч. С. 63.

Деколонизация мусульманских государств сопровождалась усилением национальной элиты прозападной ориентации. «Примерно два-три десятилетия после краха колониальной системы и вступления народов Востока на путь суверенной государственности тон в мусульманском движении задавали в основном те лидеры, чья позиция была близка к официальной стратегии "догоняющего Запад" развития»[1]. В то же время следует отметить и наличие влиятельной оппозиции в лице противников модернизации – приверженцев традиции. Социальной базой неотрадиционализма в основном являлось мусульманское духовенство. Сущность этого социального явления заключалась в попытке улема соответствовать духу времени, ничего не меняя в традиционной доктрине ислама.

В последующие десятилетия обозначились явные несоответствия между целями модернизации и ее промежуточными итогами. Большинство социальных проблем остались нерешенными. Усиливалась социальная дезорганизация, отмечался рост девиантного поведения и преступности. Уровень развития западных стран по-прежнему оказывался недостижимым. Утрачивало актуальность прямое противопоставление современности и традиции. У последней обнаружились устойчивые адаптационные свойства. «Элитарная концепция мусульманских реформаторов и их последователей не могла сокрушить ортодоксию, которая находит способ сосуществования с современностью традиционными средствами»[2]. Постепенно происходила коррекция социокультурной парадигмы, которая окончательно сформировалась в 1970–1980-е гг. В социально-политической сфере на волне национализма к власти в мусульманских странах приходили лидеры, которым было суждено определять политику исламского мира до конца столетия: М. Каддафи, С. Хусейн, А. Хомейни, Х. Ассад, Я. Арафат и др.

В этих условиях главную роль в социально-политической сфере начинает играть мусульманский национализм, который на фоне фактически завершившейся к этому времени деколонизации приводит к существенным изменениям в исламской социальной иерархии. Для сохранения власти элите было необходимо отстранить от управления государством лиц, скомпрометировавших себя связями с колониаль-

[1] *Ионова А. И., Султангалиева А. К., Юсупов П. С.* Современный ислам, человек и общество. М., 1991. С. 19.

[2] *Левин З. И.* Указ. соч. С. 146.

ной администрацией, а также интегрировать в свою структуру активных участников политических и (или) религиозных движений.

В последней четверти XX в. значительная часть социокультурных изменений в мусульманском мире происходила уже на фоне исламского возрождения. В значительной степени генезису последнего способствовало то, что «ни либеральный национализм, ни арабский национализм / социализм не выполнили своих обещаний»[1]. Основными чертами процесса индегенезации (по терминологни С. Хантингтона) становится отступление секуляризации и одновременное усиление религиозной составляющей социума. Несмотря на значительные перемены, вызванные реализацией модернизационных проектов в экономической и социальной сфере, в социальной жизни уммы существенно возрастала роль религни, философско-религиозных учений и традиций. Заполнение религией лакун, образовавшихся в социокультурной сфере после неудач прозападных реформаторов и светских националистов, становится одной из причин возникновения исламизма, для которого характерно усиление радикальных мусульманских политических движений антизападной, антимодернизаторской, антисекуляристской направленности[2].

Ведущими идеологами исламизма считаются С. Кутб, А. аль-Маудуди и аятолла Хомейни. Влияние С. Кутба и А. аль-Маудуди распространялось в основном на суннитские страны, у шиитских исламистов непререкаемым авторитетом был духовный лидер исламской революции в Иране. Все перечисленные политические деятели призывали к созданию клерикального государства, основанного на исламистской идеологии. В связи с этим они становились противниками светского национализма и мусульманских традиционалистов.

По мнению И. Фадеевой, подъему исламистского движения в мусульманском мире и появлению новых мифов о халифате не в последнюю очередь способствовал низкий уровень современного национального и гражданского самосознания населения арабских стран, а также превалирование племенных и этнорелигиозных форм идентичности в умме[3]. Возросшая роль религни в социальной жизни уммы

[1] *Еспозіто Дж.* Указ. соч. С. 28.

[2] *Левин З. И.* Указ. соч. С. 148.

[3] *Фадеева И.* Мусульманские теократии прошлого и настоящего [Электронный ресурс] // Еврейское слово. 2005. № 21 (244). URL: http://www.e-slovo.ru/244/10pol1.htm (дата обращения: 16.02.13).

стала основной причиной обращения национальных элит к исламу как средству легитимизации правящих режимов, а также проведения политического курса в соответствии с религиозными требованиями. В том числе это коснулось и реформ внутри мусульманских стран. Как отмечает проживающий в настоящее время в Лондоне исламский исследователь А. ан-Наим, настоящий секуляризм вряд ли может получить серьезную поддержку в мусульманском мире. На данный момент он «отступает даже там, где в недекларированном виде он существовал де-факто»[1].

Необходимость «играть на одном поле» с исламистами вынуждает мусульманские элиты содействовать укреплению «этнического (или традиционного) ислама». Поставленная цель достигается за счет лоббирования идей национализма, пантюркизма, панарабизма, что, по мнению К. Маликова, в значительной мере усложняет прогрессивное развитие ислама, особенно в рамках диалога светского государства и религии[2].

В результате подобного развития событий изначально прозападная модель реформирования мусульманского мира постепенно превратилась в синкретическую «исламско-западную». С одной стороны, мусульмане не отвергали блага западной цивилизации, с другой – для значительной части уммы традиция оставалась непреходящей ценностью. В связи с этим до начала «арабской весны» реформы большей частью шли в формате, заданном парциальной парадигмой, которая предусматривает осуществление трансформационных процессов на основе матричной культуры. Отличительными чертами частичной модернизации становятся отказ от периферийной интеграции в цивилизацию-эталон, опора преимущественно на внутренние ресурсы, освоение зарубежных инноваций с учетом собственных религиозно-культурных императивов.

Сегодня мусульманские правящие элиты оказались в сложной ситуации. Прежде всего им приходится дистанцироваться от курса на проведение модернизации по за-

---

[1] *Ан-Наим А. А.* На пути к исламской реформации. М., 1999. С. 75–76.

[2] *Маликов К.* Западная модель демократии через призму политического ислама // Время Востока: [сайт]. URL: http://www.easttime.ru/reganalitic/2/104.html (дата обращения: 16.02.2013).

падным образцам, который проводился предшественниками в середине прошлого века. Однако подобные действия вызывают недоверие потенциальных спонсоров финансов и технологий – стран Запада. Последних не может не настораживать постоянно существующая угроза исламизации и отсутствие гарантий сохранения инвестиций в виде латентно подконтрольных Западу и в то же время эффективно действующих местных силовых и политических институтов. В свою очередь, продолжение реформ в направлении, предлагаемом исламистами, может спровоцировать открытое противостояние с Западом и, как следствие, смену самих правящих элит, как это произошло в 1978 г. в Иране. Третий путь развития мусульманских стран, заключающийся в попытке эмансипироваться от опеки США и их союзников, по которому пытались пойти автор одноименной концепции бывший лидер Ливии М. Каддафи и его иракский коллега С. Хусейн, привел обоих к гибели, а их страны погрузил в пучину нестабильности и перманентных этно-религиозных конфликтов.

Исламские интеллектуалы также разделяются во мнениях. Их прозападно ориентированная часть, к которой можно отнести Н. Шербини, проводит мысль о том, что мусульманские правящие режимы используют реформаторскую риторику сугубо в узкокорпоративных целях. «Правда о реформах заключается в том, что они не дадут устойчивого результата, если параллельно не будет заключен "социальный договор" между правящей элитой и управляемой ею "улицей". На их взгляд, правящие режимы в мусульманских и прежде всего в арабских странах не сумели предложить убедительную и достойную концепцию развития уммы. Причина очевидна: серьезные реформы в арабских странах представляют угрозу мест-

ным монополиям, которые будут сопротивляться до последнего»[1].

Высказывания Н. Шербини подводят к выводу о том, что основной целью провозглашенного исламскими элитами курса на социальные реформы было их стремление не допустить перерастания национально-освободительных движений в социальные революции. В противном случае могли возникнуть вопросы о легитимности нахождения у власти представителей господствующих слоев и кардинальном изменении в структуре правящего класса за счет социальной мобильности. В этих условиях перенаправление энергии масс на реализацию позитивно воспринимаемых обществом социально-экономических и политических проектов, результаты которых достаточно отдалены во времени, вполне могло рассматриваться как действенный способ канализации протестных настроений. К тому же смена поколений и некоторые улучшения в социально-бытовой сфере при отсутствии сплоченного и сопоставимого по потенциалу с европейской буржуазией нового времени политического конкурента могли бы сохранить статус-кво.

В контексте успешной модернизации исламского общества, по мнению идеолога «евроислама» Т. Рамадана, контрпродуктивным является следование доктринам, направленным исключительно на противостояние с Западом. В частности ученый отмечает, что сегодня мусульманские традиционалисты и политизированные интеллектуалы проводят идею о том, что любой проект серьезных реформ фактически является проявлением «вестернизации», которая рассматривается как утрата идентичности или даже измена исламским культурным и религиозным традициям. При этом, на взгляд Т. Рамадана, не только дис-

[1] *Шербини Н.* Спасут ли Россия и Германия Ближний Восток? [Электронный ресурс] // Россия в глобальной политике. 2005. № 1 (Январь – Февраль). URL: http://www.easttime.ru/reganalitic/2/104.html (дата обращения: 16.02.2013).

курс реформаторов первой половины XX в., сопровождаемый рефлексией отдельных рационалистически мыслящих мусульманских интеллигентов, но и идеологические подходы исламистов 70-х гг. больше не воспринимаются в качестве ответа на новые серьезные вызовы нового политического и экономического мирового порядка. «Только лишь оппозиция Западу и (или) вестернизации недостаточна для того, чтобы выстроить соответствующую альтернативу»[1].

События «арабской весны» и их последствия свидетельствуют о том, что для уммы и мирового сообщества в целом становится насущной необходимостью создание новой социокультурной парадигмы мусульманской модернизации, которая предусматривала бы переход к «исламской демократии» на основе общечеловеческих ценностей, собственных традиций и передового (в том числе западного) опыта. «Человечество сегодня нуждается не в забвении одних духовных традиций во имя гегемонии других, не в антагонистичном их противопоставлении, а в усилиях, направленных на полноту использования всего исторического духовного богатства»[2].

Следовательно, переход на новый уровень процесса реформирования мусульманского мира возможен в случае комплексного использования внутренних ресурсов мусульманских государств и реальной помощи Запада в инновационной сфере. При этом страны-доноры должны отказаться от двойных стандартов в отношениях с миром ислама, проявляющихся, в частности, в декларировании демократических принципов и одновременной поддержке авторитарных режимов.

---

[1] *Ramadan T.* Islam, le temps de la réforme // Tariq Ramadan: site officiel. URL: http://tariqramadan.com/spip.php?article56&lang=fr (дата обращения: 16.02.2013).

[2] *Степанянц М. Т.* Мир Востока. М., 2005. С. 301.

Библиографический список

Али Т. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М.: Астрель: АСТ, 2006. 528 с.

Ан-Наим А. А. На пути к исламской реформации. М.: Полинформ-Талбури, 1999. 283 с.

Ионова А. И., Султангалиева А. К., Юсупов П. С. Современный ислам, человек и общество. М.: Знание, 1991. 63 с.

Курахви Р. Исторические и общественные законы Аллаха в развитии исламского призыва // Ислам в современном мире: [сайт]. URL: http://athan.ru/archives/171 (дата обращения: 16.02.2013).

Левин З. И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М.: Крафт+, 2005. 240 с.

Маликов К. Западная модель демократии через призму политического ислама // Время востока: [сайт]. URL: http://www.easttime.ru/reganalitic/2/104.html (дата обращения: 16.02.2013).

Степанянц М. Т. Мир Востока. М.: Восточная литература, 2005. 375 с.

Фадеева И. Мусульманские теократии прошлого и настоящего [Электронный ресурс] // Еврейское слово. 2005. № 21 (244). URL: http://www.e-slovo.ru/244/10pol1.htm (дата обращения: 16.02.2013).

Шербини Н. Спасут ли Россия и Германия Ближний Восток? [Электронный ресурс] // Россия в глобальной политике. 2005. № 1 (Январь – Февраль). URL: http://www.easttime.ru/reganalitic/2/104.html (дата обращения: 16.02.2013).

Еспозіто Дж. Ісламська загроза / Міф чи реальність? Львів: Кальварія, 1999. 336 с.

Ramadan T. Islam, le temps de la réforme // Tariq Ramadan: site officiel. URL: http://tariqramadan.com/spip.php?article56&lang=fr (дата обращения: 16.02.2013).

ИСТОРИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ СЕГОДНЯ

И. А. Фукалов

ВЛИЯНИЕ ТЕНГРИАНСТВА НА САКРАЛЬНОСТЬ ВЛАСТИ У КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

ББК 63.3



Фукалов Иван Алексеевич – аспирант кафедры средневековой истории Кыргызстана Кыргызского национального университета им. Дж. Баласагуна (Бишкек).

fukalov1988@mail.ru

В статье анализируется влияние религии тенгрианства на власть у кочевников Центральной Азии в раннем Средневековье, раскрываются ее механизмы, функции и отношение к ней в социуме. Раскрыт смысл термина «кут» в отношении власти у номадов Центральной Азии.

Ключевые слова: история, антропология, кочевники, власть, религия, сакрализация, раннее Средневековье.

В Средние века представления о божественности правителя – носителя идеи порядка, участника космологического действа – являлись всеобщими. Обожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноази-

атских номадических обществах. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладали тюркские и кыргызские правители. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем традиция осмысления власти в категориях «священного», как и любое другое явление культуры, не могло исчезнуть, не оставив никакой информации. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, в китайских и мусульманских источниках, синхронны с реконструируемым мировоззренческим образом. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих точной хронологии.

Как уже было отмечено ранее, сакрализация происходит из нескольких источников. У тюрков ими стали религия, дорелигиозные верования, породившие термин «кут», а также титулы, несущие сакральный смысл, непосредственно связанный с легендами о происхождении правящих династий. Мы разберем термин «кут» как сквозной у тюркских народов.

Кут как понятие исходит из глубокой древности, упоминается в различных эпитафиях и сказаниях. Для древнейших тюрков обладание верховной властью определялось наличием у кагана дара Тенгри – кута: «По милости Неба и потому, что у меня самого был кут, я сел (на царство) каганом». В данном переводе С. Е. Малов сближает кут с понятием счастья, избранничества, благодати[1]. А. Н. Кононов считал, что здесь кут используется как указатель принадлежности к ханскому роду, ханскому дос-

[1] *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 35.

тоинству[1]. Существует большое количество этнографической литературы о куте как о душе – «двойнике» человека, при зачатии которого божество или несколько божеств представляют некий жизненный эмбрион, сгусток энергии, некое семя жизни, счастье, благодать[2].

У среднеазиатских кыргызов сохранилось представление о куте, который приносит счастье тому, кто сможет его взять. Сделать это может только хороший и честный человек. Такой кут мыслился как кусочек студенистого вещества темно-красного цвета. Легендарный Манас (в записи варианта одноименного эпоса в исполнении С. Орозбакова) родился со сгустком крови в обеих руках. А в варианте С. Каралаева герой рождается «со сгустком черной крови в правой руке»[3]. В этой связи следует отметить, что у кыргызов тундук (верхний деревянный круг остова юрты), через который кут попадал в очаг, символизировал женские органы рождения. Здесь можно видеть отголосок древней идеи об избранничестве правителя, с рождения наделенного особыми качествами. Его кут обладает более высоким уровнем священных характеристик, чем кут простолюдина. Есть и монгольская параллель: по сообщению Рашид-ад-дина и «Сокровенного сказания», во время рождения Чингисхан, яростно вырвавшись из чрева матери, сжимал в руке кусочек запекшейся крови размером с альчик.

У современных саяно-алтайских народов отмечены представления о «посреднической функции головного убора в передаче человеку “душ-зародышей”»; казахи называют головной убор «уйдін куты», т. е. «кут дома»[4]. По сообщениям китайских летописей, социальное ранжи-

---

[1] *Кононов А. Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX веков. Л., 1980. С. 209.

[2] *Майнагашев С. Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. XXIV. Вып. 3. Петроград, 1916.

[3] *Молдобаев И. Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995. С. 78.

[4] *Шаханова Н. Ж.* К вопросу о понятии «кут» в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий: тезисы и материалы докладов и сообщений Всесоюз. науч. конференции. Улан-Удэ, 1990. С. 43.

рование раннесредневековых кыргызов выражалось и в том, что они носили головные уборы различной формы и из разных материалов в зависимости от богатства и знатности. В Средние века слово «кут» широко использовалось как компонент имен собственных и титулов у центрально-азиатских народов. В кыргызской антропонимии тоже можно найти свидетельства существования схожих взглядов у населения государства на Енисее; здесь встречаются: «Кутлуг чигши», «Кутлуг бага тархан огя» и др.

Очевидно, что древнетюркский и кыргызский корпусы титулатуры теснейшим образом связаны. Получение титула было очень важным моментом в жизни представителя правящего слоя государства. Часто это событие и описание заслуг фиксировались в эпитафии. Принятие кыргызским правителем титула кагана означало не только политический акт, но и претензию на обладание сакральностью кагана во всей ее полноте. В этом смысле показательным выглядит надменное послание ажо, принявшего титул кагана, уйгурскому правителю: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи»[1]. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой «судьбы» уйгурского государя, который более не может на нее рассчитывать.

Итак, кут у тюрков имеет те же свойства, что и мана, рассмотренная этнологами и антропологами Европы и США в начале – середине XX в. Но что именно несет этот термин в отношении власти, как он влияет на нее? Каков механизм кута во власти и борьбе за нее? Раскрывая данный термин, следует понять, что он неотделим от древней

[1] *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 353.

истории индоевропейских народов и корни его лежат именно там, где складывался фундамент развития этих народов, он глубоко укоренился в их менталитете и подсознании. Полтораста лет прошло со времени открытия того факта, что большинство языков Европы и некоторые языки Азии (в частности Индии) связаны родством (их назвали индоевропейскими) и, по-видимому, являются более или менее разошедшимися «отпрысками» одного языка (праязыка), на котором говорил один народ (пранарод), некогда занимавший ограниченную территорию (прародину).

Модель родословного древа строится на том, что сходства (пучки изоглосс), в том числе материальные, т. е. схоже звучащие, различны: есть объединяющие всю группу индоевропейских языков; есть более ограниченные, объединяющие только ту или иную часть из них – западную, восточную, на которые реконструируется ранний распад языковой общности; и еще более узкие внутри каждой из них, что позволяет реконструировать дальнейший распад. Так строится родословное древо языков. А реконструированный словарь каждого языка (общего праиндоевропейского, его первых групп распада – анатолийской и европейской, внутри европейской – западной и восточной, далее внутри каждой из них) позволяет представить экологию и хозяйство каждого из реконструированных пранародов и расположить их на карте археологических культур. Глоттохронология позволяет с удовлетворительным приближением определить и эпоху, в которую нужно поместить пранарод, и этапы его распада[1].

Отмечаются множественные совпадения чемчурекской и тохарской культур, из которых вышли позже (в бронзовом веке) кельтская и усуньская культуры, из которых вторая родственна хуннской, а та является материнской в отношении тюркской[2]. С ариями восточноев-

---

[1] *Алёкшин В. А.* В поисках индоевропейской прародины. Между Сциллой археологии и Харибдой лингвистики // Проблемы археологии. Л., 1998. Вып. 4. С. 86–101.

[2] *Клейн Л. С.* Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинградского университета. 1980. № 20. С. 35–39.

ропейских степей вопрос решается более четко. С катакомбными культурами III тыс. до н. э. по многим показателям идентифицируются предки индоариев до их вторжения в Индию.

Во II тыс. до н. э. индоарии хоть и разделились исторически и географически, но их терминология в отношении власти оставалась родственной, а значит, механизмы ее сакрализации оставались нетронутыми. Родственность сохранилась в космогонической мифологии. Распространиться в пределах столь удаленных друг от друга территорий сюжет мог лишь в том случае, если бы он был известен индоевропейцам, обитавшим в евразийских степях в эпоху бронзы. В 1930 г. французский филолог, историк религий и мифолог Ж. Дюмезиль (1898–1986) в статье «Индоиранские касты в доисторический период» на основе текстов древних преданий доказал, что у доисторических осетин, иранцев и индусов существовала схожая схема деления общества на сословия, классы или, как предпочитал говорить сам Ж. Дюмезиль, касты: (1) жрецы, (2) воины и (3) скотоводы[1]. Здесь стоит упомянуть о троичном делении мира у тюрков, что опять же делает эти народы близкими друг другу. По представлению древних тюрков вертикальное мироздание состояло из трех частей: 1. Верхний мир, мир Неба, Тенгри. 2. Средний мир – надземный мир, которым правило божество Удук Йир-Суб (Святая Земля-Вода). 3. Подземный мир – мир усопших, которым правил Эрклиг. Но самым архетипичным являлся термин «кут». В борьбу за кут постоянно включались тюркские правители как в войнах между собой, так и в борьбе с внешним врагом. Потеря кута, его переход к противиику означает полный конец, ослаблеиие и гибель, исчезновеиие магическо-властной составляющей жизни каждого тюрка, особенно вождя. Это часто указывается в эпитафиях[2].

Механизм существования кута у тюрков имеет индоевропейские корни и совпадает с понятием «kydos» у древних греков. Это слово почти исключительно эпичес-

[1] *Dumézil G.* Mythes et dieux des Indo-Européens (= Мифы и боги индоевропейцев). Flammarion, 1992. P. 101–108.

[2] *Войтов В. Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996. С. 59–87.

кое, традиционно с античных времен до наших дней его считают синонимом kleos (kydos) 'слава', имеет собственное и очень специфическое значение: kydosc обозначает неотразимую магическую власть, удел богов, которые иногда уступают ее какому-либо герою по своему выбору и тем делают бесспорным его триумф. Применительно к воину, по существу, означает 'взять (от) богов kydosc', а затем с помощью этого талисмана покрыть себя славой.

Тогда не удивляет и совпадение по форме между греческим “kydos” и старославянским “cudo”, это понятно исходя из общего для двух слов значения «сверхъестественная сила»[1]. Оно схоже и со словом «кут», но самое главное – их смысловая нагрузка практически равнозначна. В «Словаре индоевропейских социальных термннов» Э. Бенвеннст определяет “kydos” как «талисман, обеспечивающий первенство». Kydos – это чары насилия. Всюду, где появляется, оно соблазняет и пугает людей; оно всегда является не просто орудием, но эпифанией. Стоит ему появиться, как образуется единодушие – вокруг него или против него, что в конечном счете одно и то же. Оно приводит к неравновесию, оно склоняет судьбу на ту или иную сторону. Малейший успех насилия растет, как снежный ком, делается неодолимым. У тех, кто обладает kydos, силы удесятеряются; у тех, кто его лишен, руки связаны и парализованы. А обладает kydos всегда тот, кто только что нанес более сильный удар, победитель данной минуты, тот, кто внушает другим, а вероятно, полагает и сам, что окончательно восторжествовало именно его насилие. Противникам победителя нужно приложить чрезвычайные усилия, чтобы уйти из-под этих чар и вернуть kydos себе.

Когда соперничество обостряется до того, что разрушает или расточает все свои конкретные объекты, то берет своим предметом само себя, и этот предмет – kydos. Можно перевести “kydos” как «слава», но тогда теряется, как отмечает Э. Бенвенист, магико-религиозный элемент, составляющий всю силу этого слова[2].

---

[1] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных термннов. М., 1995. С. 277.

[2] Там же. С. 283.

Эпитет “kydos” означает некое торжествующее величие, постоянно свойственное богам; а люди этим свойством обладают лишь временно и только одни за счет других. Быть богом – значит постоянно обладать kydos, оставаться его непререкаемым господином, чего никогда не бывает с людьми. Наделяют kydos то одного, то другого боги, вырывают его друг у друга противники. Взаимопроникновение божественного и человеческого на уровне конфликта здесь настолько бросается в глаза, что даже Э. Бенвенист не берется разделить эти две сферы, хотя данную процедуру он систематически применял во многих других случаях, где смешение этих сфер представляет главный интерес анализируемого феномена или где нужно всего лишь подчиниться очевидности, чтобы уловить суть процесса дивинизации[1].

Р. Жирар описывал древнегреческие механизмы. У тюрков кут также наделен переходящими свойствами; чтобы им мог обладать каган или ажо, требуется полное покровительство Тенгри и исполнение всех его требований. На это указывается в различных эпитафиях о победах и поражениях тюрков. В китайской и монгольской политических традициях Небо лишь умножает сакральную «силу» правителя, реагируя на присутствие в нем особых качеств. Тенгри древних тюрков «передавал» их каганам такую «силу» непосредственным образом: «Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам». Элемент куч («сила») часто встречается в именах знатных людей раннесредневекового государства кыргызов. Им обозначали не только физическую мощь и политический вес, как часть имени предводителя он несет и сакральную нагрузку. В надписи Тоньюкуку, где говорится о злейшем враге древних тюрков, «кыргызском сильном кагане», конструируется бинарная оппозиция: тюркский каганат по воле Неба, находящийся в смятении, – пользующийся благоволением Неба правитель кыргызов. Благодаря полученной сакральной «силе» правитель «гармонизирует мир

[1] *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2006. С. 118–121.

людей»[1]; как говорится в эпитафиях, «народ не находился в возбуждении (мятущимся не ходил)».

Во всех этих примерах кут всегда выступает как основное условие успеха (каким бы он ни был), превосходства, проявляющегося в любой области. Мы обосновали возможность определить его как дар превосходства, который проявляется как победа магической сущности, как постоянное преимущество, если оно находится в руках Тенгри, или временное, когда боги жалуют его людям. Этот талисман, вручаемый вследствие божественного расположения кагану, вождю, мощному воину, во всех обстоятельствах обеспечивает первенство, а при случае приносит им победу.

Анализ слова «кут» открывает область, в которую тюркская лексика нередко приводит нас, – область магических сил, заключенных в каганской власти. Каган в древних тюркских представлениях совмещает политическую власть с религиозной. Он осуществляет всеобщее верховенство и над отношениями между людьми, и над отношениями людей с богами. Поэтому он обладает страшной властью, основанной на праве и магии.

Пока есть кут, т. е. высшая и несуществующая ставка, которую люди непрерывно отнимают друг у друга, до тех пор нет эффективной трансцендентности, которая бы восстановила мир. Динамика кута позволяет нам наблюдать разложение божественного во взаимной борьбе между силами тюрков и их недругов. Тем же механизмом каган связывался с кутом. Каган считался оплотом закона и справедливости. С каганом ассоциировался кут, а кут олицетворялся в виде солнечного света. Каган, заподозренный в потере кута, мог быть убит[2]. Этот момент подтверждает японский антрополог и медиевист М. Масао. Он выяснил, что первона-

[1] *Кравцов М. Е.* От Магии – к Этике // Восток. 1991. № 3. С. 33.
[2] *Golden P. B.* Khazar studies / Akademiai Kiado. Budapest, 1980. P. 43.

чальный смысл слова «кут» – не «королевская судьба», «счастье», «хорошая удача» (эти значения представляют вторичный смысл), а «харизма», которой Тенгри наделяет людей, особенно правителей. Обладание харизмой означает, по мнению М. Масао, наделение человека особой духовной, божественной силой, властью, дарованной небом[1].

В куте проявляется своего рода монотеизм, присущий тенгрианству. В отличие от дуальных религий, где существовали как темные, так и светлые силы, Тенгри сам дарует кут тем, кому считает нужным. В любом походе или подготовке к нему идет указание на кут[2]. Из надписей-эпитафий следует, что кут в поверьях тюрков проистекал из культа Тенгри не всегда прямо, Тенгри дает его только избранным по их собственному пониманию. Тенгри переменчив в выборе, на что указывается еще в тюркской мифологии. Действительно, ряд героев южносибирского фольклора ссылаются на свое происхождение от них, а то и способны осуществлять контакт с ними. Так, «сын Неба» великан Темир-меге перед поединком клянется не призывать на помощь «мать мою – черную землю, отца моего – синее небо», в противном случае «пусть поразит меня отец мой, синее небо»[3]. Уже ясно, что сверхъестественные «инстанции» порождают героя и, видимо, при случае помогают ему. А могут ли они поспособствовать ему стать ханом? Да, потому что кроме «земных» путей к трону (наследования или завоевания владений хана-врага) возможна и прямая интронизация богатыря свыше. Алтын-Кёк (герой одного из южносибирских тюркских эпосов) за свою отвагу рукоположен семью богами, призвавшими его на подвиги, главным царем (улуг хан) над всеми семьюдесятью царями мира. Но вообще эпический Тенгри довольно пассивен и мало вмешивается в земные дела, как справедливо заметил В. В. Радлов[4].

---

[1] *Masao M.* The T,u-chuen Concept of Sovereign // Acta asiatica. Bulletin of the institute of Eastern Culture. Tokio: The Toho Gakkai, 1981. P. 73–75.

[2] *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.; Л., 1952. С. 55.

[3] *Сказания* о богатырях: тувинский героический эпос. Кызыл, 1960. С. 51.

[4] *Радлов В. В.* Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. С. 81.

Итак, термин «кут» несет в себе энергию, сосредотачиваемую через Тенгри и распределяемую людям по двум признакам – отмеченность свыше и их собственные деяния, угодные как народу, так и богам. Потеря кута лишает кагана его верховного статуса, приводит к постоянным неудачам и окончательно лишает права на занятие престола высших ханов, несмотря на право наследования. Потерей кута объяснялись убийства каганов Сулук Чабыш Чора у тюргешей: военные неудачи в борьбе с арабами, а также склонность к стяжательству и неосмотрительность по отношению к окружению и народу стоили ему жизни в 738 г. Родоплеменная вражда внутри тюргешей была также подогрета отсутствием должной сакральности у кагана, потерей кута. Тем же стоит объяснить падение кагана Карачурина в 603 г.: при его неудачах в борьбе с китайцами и телесцами от него стали уходить воины, скорее всего заподозрив кагана в отсутствии у него кута. В эпитафиях прямым указанием на уменьшение сакральности будут слова «неудача» и «низость» («јаблакын» и «јанылты»)[1]. Таким образом, не только происхождение от каганского рода, но и кут делали более сакральной власть правителя у тюрков и кыргызов в раннем Средневековье; так термин «кут» сохранился вплоть до наших дней.

Библиографический список

Алёкшин В. А. В поисках индоевропейской прародины. Между Сциллой археологии и Харибдой лингвистики // Проблемы археологии. Л., 1998. Вып. 4. С. 86–101.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. 456 с.

[1] *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. С. 33.

Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л., 1950. 379 с.

Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996. 159 с.

Жирар Р. Насилие и священное. М., 2006. 433 с.

Клейн Л. С. Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинградского университета. 1980. № 20. С. 35–39.

Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX веков. Л., 1980. 256 с.

Кравцов М. Е. От Магии – к Этике // Восток. 1991. № 3. С. 33.

Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. XXIV. Вып. 3. Петроград, 1916. С. 277–292.

Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.; Л., 1952. 116 с.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. 111 с.

Молдобаев И. Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995. 312 с.

Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. М., 1989. 749 с.

Сказания о богатырях: тувинский героический эпос. Кызыл, 1960. 184 с.

Шаханова Н. Ж. К вопросу о понятии «кут» в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий: тезисы и материалы докладов и сообщений Всесоюз. науч. конференции. Улан-Удэ, 1990. С. 43.

Dumézil G. Mythes et dieux des Indo-Européens (= Мифы и боги индоевропейцев). Flammarion, 1992. 319 p.

Golden P. B. Khazar studies / Akademiai Kiado. Budapest, 1980.

Masao M. The T,u-chuen Concept of Sovereign // Acta asiatica. Bulletin of the institute of Eastern Culture. Tokio: The Toho Gakkai, 1981. P. 73–75.

А. В. Лесевицкий

«ИСХОД К ВОСТОКУ» КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ РАЗВИТИЯ В ПУБЛИЦИСТИКЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

ББК 87.3

Лесевицкий Алексей Владимирович – преподаватель экономики в Пермском финансово-экономическом колледже – филиале Финансового университета при Правительстве Российской Федерации.

lesev100@mail.ru

В статье раскрывается концепция цивилизационного развития России в публицистике Ф. М. Достоевского. Писатель предлагает осознать евразийские (туранские) истоки русской цивилизации. Умеренная автаркия, по мнению литератора, будет способствовать самодостаточному развитию государства. Для Ф. М. Достоевского большую ценность представляет мир исламской и буддистской культуры.

Ключевые слова: евразийство, азиатская часть России, автаркия, колонизация, либерализм, освоение Сибири, ислам, буддизм, православие.

Задача данной статьи заключается в том, чтобы показать специфику взглядов писателя, отличающих его от славянофилов. В историографии есть такое утверждение, будто евразийцы – это наследники и правопреемники С. Т. Аксакова, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского. С одной стороны, это действительно разумное утверждение, которое подтверждают многие представители евразийской мысли. Но в чем заключается в таком случае особенность евразийства? Не логично ли будет позиционировать Ф. М. Достоевского как славянофила с элементами «почвенной идеологии»?

Отношение евразийства к славянофильству нельзя сводить к простой преемственности идей. Основания этих идей

у евразийцев и славянофилов носили принципиально разный характер. Евразийцы считали, что в общей постановке проблемы, связывая культуру с религией, а русскую культуру – с судьбами православия, славянофилы были правы. Но решая проблему России и русской культуры, они пошли по ложному пути «романтической генеалогии», обращаясь к славянству как к тому началу, которое определяет культурное своеобразие России. В связи с этим П. Н. Савицкий отмечает, что нет оснований говорить о славянском мире как о культурном целом, а русскую культуру отождествлять со славянской. Культура России не является ни чисто славянской, ни преимущественно славянской. Своеобразие русской культуры определяется сочетанием в ней европейских и азиатских элементов, что составляет ее сильную сторону. В этом плане культура России сопоставима с культурой Византии, которая, сочетая западные и восточные элементы, тоже обладала «евразийской» культурой. В отличие от славянофилов, евразийцы утверждали примат духовного, культурного родства и общности исторической судьбы над этнической общностью.

Во-первых, славянофилы не приняли во внимание климатические и географические факторы, формирующие народный менталитет и определяющие геостратегические особенности евразийского домена.

Во-вторых, нововведением евразийцев является то, что они делали акцент на тесные связи России с азиатско-тюркским миром и придавали особое значение исторически культурному влиянию Востока на русско-евразийскую цивилизацию в целом[1].

---

[1] *Русская* философия: очерк классического евразийства // Центр Льва Гумилева: информ.-аналит. портал. URL: http://www.gumilev-center.ru/russkaya-filosofiya-ocherk-klassicheskogo-evrazijjstva/

Более того, нам представляется, что русский писатель – один из немногих мыслителей XIX в. (наряду с В. И. Ламанским и Н. Я. Данилевским), утверждавших, что в русской цивилизации экзотическим образом переплетаются европейские и азиатские черты. В этом смысле Россия – цивилизация, имеющая полиэтническую сущность, а русская империя есть великая симфония многих самобытных народов, делающих свой вклад в строительство единой многонациональной Державы. В контексте наших рассуждений крайне любопытно рассмотреть статью Достоевского «Геок-Тепе. Что такое для нас Азия?»

Русская прозападная интеллигенция всегда считала Россию лишь частью Европы, ее размышления и заботы касались только европейской части страны[1]. Мыслители, ориентированные на Запад, не учитывали восточно-азиатские территории империи (например, о Сибири и Дальнем Востоке они или вовсе не рассуждали, или говорили в смысле избавления и отчуждения данных «этнических окраин» от центральной части страны). Для Ф. М. Достоевского подобные идеи граничили со слабоумием или предательством: «Да и вообще вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России всё еще как будто существуют в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться. “Мы, дескать, Европа, что нам делать в Азии?” Бывали даже и очень резкие голоса: “Уж эта наша Азия, мы и в Европе-то не можем себе порядка добыть и устроиться, а тут еще суют нам и Азию. Лишняя вовсе нам эта Азия, хоть бы ее куда-нибудь деть!” Эти суждения иногда и теперь раздаются у умников наших, от очень их большого ума, конечно»[2].

Вопрос об «окраинах империи» – важнейший и актуальнейший. Нам кажется, что рассуждения Ф. М. Достоевского на порядок богаче анализом и стратегическими пла-

---

[1] См: *Лесевицкий А. В.* Образ русской интеллигенции в публицистике Достоевского и евразийцев // Ф. М. Достоевский как предшественник евразийства. Пермь: ОТ и ДО, 2013. С. 60–74.

[2] *Достоевский Ф. М.* Геок-Тепе. Что такое для нас Азия? // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 32.

нами, чем многие идеи славянофилов. Россия – многонациональная страна с полиэтнической и полирелигиозной сущностью, и ограничиваться лишь «центральной (православной)» частью империи крайне неблагоразумно. Как позиционировать в таком случае буддистские и мусульманские диаспоры, причислим ли мы их к важнейшей части русской цивилизации? Как поступить с геополитическими элементами единой цивилизации? Нужны ли России Сибирь, Дальний Восток и Кавказ? Гениальность Ф. М. Достоевского заключается в том, что он глубже многих современников осознал эту опасность невнимания к «азиатским и исламским» территориям русской империи: «Потому необходимость, что Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»[1]

Ф. М. Достоевский задолго до основных исследований евразийцев настаивал на том, что русский человек не только европеец, но и в большей степени азиат. В своем исследовании «О туранском элементе в русской культуре» Н. С. Трубецкой, буквально вторя Достоевскому, писал о том, что русский народ имеет полиэтническую сущность, быть русским – это значит быть и отчасти туранцем (азиатом). Более того, межцивилизационное этническое взаимодействие и взаимное общение порождали специфическую культуру русской цивилизации, а движение на Восток – один из основополагающих элементов динамики отечественной колонизации: «Распространение русских на Восток было связано с обрусением целого ряда туранских племен, сожительство русских с туран-

[1] *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. С. 33.

цами проходит красной нитью через всю русскую историю. Если сопряжение восточного славянства с туранством есть основной факт русской истории, если трудно найти великоросса, в жилах которого так или иначе не текла бы туранская кровь, и если та же туранская кровь (от древних степных кочевников) в значительной мере течет и в жилах малороссов, то совершенно ясно, что для правильного национального самопознания нам, русским, необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев»[1].

Ф. М. Достоевский был вынужден по вине кредиторов много лет прожить в Европе, и он подметил довольно специфическое отношение представителей данной цивилизации к русским людям. Писатель констатирует, что в западном мире русских не считают европейцами, а скорее видят в них азиатов, которыми, по меткому замечанию литератора, мы никогда не переставали быть. Западная цивилизация транслирует идеологию, от которой очень трудно отказаться, но народы, пораженные «духом Запада», испытывают мощнейший комплекс неполноценности, «многовековой отсталости» от созерцаемого эталона. Ф. М. Достоевский предлагает совершить геополитический разворот в сторону стран Востока, осознать, что Россия не только европейская страна, избавиться от комплекса неполноценности перед западным миром. Пытаясь интегрироваться в европейское геополитическое пространство, Россия незаметно для себя утратила духовную самобытность и самостоятельность, существовала в формах лакейского подчинения и принижения. Причем зависимость от Запада коснулась не только духовной сферы, но и сферы идеологии и даже финансов, экономики: «Этот ошибочный стыд наш, этот ошибочный наш взгляд на себя единственно как только на европейцев, а не азиатов (каковыми мы никогда не переставали пребывать), – этот стыд и этот ошибочный взгляд дорого, очень дорого стоили нам в эти два века, и мы поплатились за него и утратою духовной самостоятельности нашей, и неудачной европейской политикой нашей, и, наконец, деньгами, деньгами,

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингизхана. М., 1999. С. 136–137.

которых бог знает сколько ушло у нас на то, чтобы доказать Европе, что мы только европейцы, а не азиаты»[1].

В данной статье Ф. М. Достоевского просматривается некоторая обида на Европу в том контексте, что Россия сделала гораздо больше для данного геополитического субъекта, чем Запад для русской цивилизации. Прежде всего Россия неоднократно была спасителем Европы, не жалея собственных сил, предлагала руку помощи по первому требованию западной цивилизации. Именно Россия остановила нашествие монголов, именно русская цивилизация спасла Европу от надгосударственной диктатуры Наполеона. А что получила в ответ? Интриги, желание окружить Россию государствами-недоброжелателями, финансовая и идеологическая зависимость, т. е. подчинение «духу Запада». Кроме того, писатель утверждает, что Европа продолжает мечтать о захвате России: «И вот – не они ли, напротив, выходили к нам в тыл, когда нам угрожала беда, или грозили выйти нам в тыл, когда нам грозила другая беда? Кончилось тем, что теперь всякий-то в Европе, всякий там образ и язык держит у себя за пазухой давно уже припасенный на нас камень и ждет только первого столкновения. Вот что мы выиграли в Европе, столь ей служа? Одну ее ненависть! Мы сыграли там роль Репетилова, который, гоняясь за фортуной, приданого взял шиш, по службе ничего»[2].

Либералы отвергали идею особого исторического пути развития России и утверждали, что только столетиями учась у Европы, можно было надеяться на наступление мифической эпохи процветания и благоденствия. Однако Ф. М. Достоевского не устраивала идея духовного порабощения и лакейства, ведь, по его мнению, Россия способна на самостоятельное автаркийное развитие, и подобной самостоятельности крайне боятся на Западе, т. к. чувствуют дремлющую мощь сосредотачивающейся русской цивилизации: «И это несмотря на то, что наши "русские европейцы" изо всех сил уверяют Европу, что у нас нет никакой идеи, да и впредь быть не может, что Россия и не способна иметь идею, а способна лишь подражать, что дело тем и кончится, что мы всё будем подражать и что мы вовсе не азиаты, не варвары, а совсем, совсем как они, европейцы»[3].

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. С. 33.

[2] Там же. С. 34.

[3] Там же.

Для того чтобы стать духовно самостоятельными, т. е. «отвернуться от окна в Европу», русская интеллигенция должна устремить свой взор на саму Россию, окинуть взглядом ее огромные территории. Нужно осознать, что огромная часть империи расположена в Азии, а Россия есть симбиоз и многоцветие многих народов, вместе созидающих и укрепляющих единую полирелигиозную и многоэтническую Державу. Более того, именно осознание «азиатских истоков» русского дома в будущем может спасти Россию от лакейской зависимости от Европы. По мнению писателя, мы должны не только отчуждать свои окраины, но и обратить на них пристальнейшее внимание. Мир великой исламской культуры, великий буддистский мир – это, безусловно, важнейшая часть русского имперского сознания, вбирающего в себя полирелигиозность и мультикультурность цивилизации. Будущее России для Ф. М. Достоевского не в декадентской Европе, а в пробудившейся от сна Азии. Россия должна быть в авангарде стран, обретающих свою культурную и геополитическую идентичность, обрести себя – это значит отречься от «духа Запада», вступить на путь цивилизационной альтернативистики развития: «А между тем Азия – да ведь это и впрямь может быть наш исход в нашем будущем, – опять восклицаю это! И если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи – о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, – ведь это тоже наш больной корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо!»[1]

Гениальность – это способность личности предсказывать будущее, не случайно Ф. М. Достоевского чрезвычайно справедливо нарекли «русским пророком». В контексте евразийских рассуждений он предлагает экономический проект развития Сибири, для того чтобы данные территории не достались нашим геополитическим конкурентам – Китаю и Америке. Для освоения сибирских территорий писатель предлагает окутать их сетью железных дорог, что будет способствовать более крепкой интеграции

[1] *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. С. 35–36.

регионов России. Россия не просто должна построить железные дороги в Сибирь, но и реализовать определенную культурную и просветительскую миссию. Бесчисленные малые народы Сибири получат возможность приобщиться к цивилизации, усвоят общегуманистические ценности. Россия принесет в Сибирь и на Дальний Восток свет прогресса. Но главное будет заключаться в том, что малые народы не будут лишены культурного своеобразия; интеграция этносов русской цивилизации была основана не на цивилизационном геноциде, а на братском отношении к другим культурам.

Противоположным образом ассимилировались народы, составившие западную цивилизацию. Романо-германские этносы не стеснялись подавлять другие культуры, считая их варварскими и лишенными ценности. Методология геноцида других народов была проста: элита ассимилированных этносов полностью уничтожалась физически, как и часть всех недовольных, а затем наступал этап принудительного обращения в католицизм или протестантизм (в зависимости от исторической эпохи). В русской колониальной политике не было столь жестоких этапов нациостроительства. И. Ильин, буквально вторя Ф. М. Достоевскому, пишет: «Сколько малых племен Россия получила в истории, столько она и соблюла. Она выделяла, правда, верхние слои присоединенных племен, но лишь для того, чтобы включить их в свой имперский верхний слой. Ни принудительным крещением, ни искоренением, ни всеуравнивающим обрусением она никогда не занималась»[1].

Ф. М. Достоевский настаивает на том, что в русском православном народе нет предвзятого отношения к представителям других вероисповеданий. Более того, представители мусульманской веры являются равноправными братьями православных, Россия – страна, в которой процесс колонизации и освоения территорий был в достаточно большой степени гуманистическим (менее кровавым, чем в Европе),

[1] *Ильин И.* Что сулит миру расчленение России // Из истории русской гуманистической мысли. М., 1999. С. 260.

к представителям других вероисповеданий русские нередко относились с почтением и уважением. Сам Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» так освещает процесс «собирания» великой евразийской территории: «Татары, бывшие мучители земли русской, на этой земле пришлецы. Но, усмирив их, отвоевав у них назад свою землю и завоевав их самих, русские не отомстили татарину за двухвековое мучительство, не унизили его, подобно как мусульманин-турка измучил и унизил райю, ничем и прежде его не обидевшего, – а, напротив, дал ему с собой такое полное гражданское равноправие, которого вы, может быть, не встретите в самых цивилизованных землях столь просвещенного, по-вашему, Запада. Даже, может быть, русский мусульманин пользовался иногда и высшими льготами против самого русского, против самого владетеля и хозяина русской земли... Веру татарина никогда тоже не унижал русский, никогда не притеснял и не гнал, и – поверьте, что нигде на Западе и даже в целом мире не найдете вы такой широкой, такой гуманной веротерпимости, как в душе настоящего русского человека»[1].

В освоении сибирского мультикультурного мира должно опередить наших международных конкурентов, которые, как мы уже показали выше, всегда мечтали о захвате России. Захват России Западом, по Ф. М. Достоевскому, может осуществляться далеко не военными методами, русская цивилизация – это цивилизация воинов, способных на адекватный отпор любому агрессору. Данный тезис многократно подтвержден историей. Осознавая этот факт, Европа захватывает Россию через функционирование финансового механизма, скупая земли государства, которые могла бы эффективно использовать для собственного блага русская полиэтническая цивилизация. С экономической точки зрения правительству времен Ф. М. Достоевского было выгодно привлекать иностранных инвесторов, но для того, чтобы они вкладывали средства в наше неэффективное хозяйство, необходимо было поступиться частью территориального суверенитета. В статье А. М. Елохова, В. Ю. Черных, Т. А. Елоховой справедливо подмечено: «Русские религиозные философы обращали внимание не на технологические, а на нравствен-

[1] *Достоевский Ф. М.* Продолжение предыдущего // Ф. М. Достоевский. Дневник писателя. СПб., 1999. С. 220.

ные стороны экономики»[1]. Данная эффективная с экономической точки зрения операция безнравственна со морально-этической стороны, ибо неблагоразумно отчуждать иностранцам территории единого государства, за которые отдали жизни целые поколения русских колонистов. И этому процессу, по мнению Ф. М. Достоевского, необходимо воспрепятствовать: продавая землю иноземцам, русские потеряют Россию навсегда. В рассказе «Крокодил» писатель критикует идею свободного отчуждения русской земли в пользу европейской олигархии XIX в. В уста либерального буржуа Ивана Прокопьевича Ф. М. Достоевский вкладывает идею продажи территории России Западу, т. к. русский народ якобы не способен самостоятельно обустроить собственную цивилизацию: «Нам нужна, говорит, промышленность, промышленности у нас мало. Надо ее родить. Надо капиталы родить, значит, среднее сословие, так называемую буржуазию надо родить. А так как нет у нас капиталов, значит, надо их из-за границы привлечь. Надо, во-первых, дать ход иностранным компаниям для скупки по участкам наших земель, как везде утверждено теперь за границей. Общинная собственность – яд, говорит, гибель! – И, знаете, с жаром так говорит; ну, им прилично: люди капитальные... да и не служащие. – С общиной, говорит, ни промышленность, ни земледелие не возвысятся. Надо, говорит, чтоб иностранные компании скупили по возможности всю нашу землю по частям, а потом дробить, дробить, дробить как можно в мелкие участки, и знаете – решительно так произносит: дррробить, говорит, а потом и продавать в личную собственность. Да и не продавать, а просто арендовать. Когда, говорит, вся земля будет у привлеченных иностранных компаний в руках, тогда, значит, можно какую угодно цену за аренду назначить. Стало быть, мужик будет работать уже втрое, из одного насущного хлеба, и его можно когда угодно согнать. Значит, он будет чувствовать, будет покорен, прилежен и втрое за ту же цену выработает. А теперь в общине что ему! Знает, что с голоду не помрет, ну и ленится, и пьянствует. А меж тем к нам и деньги привлекутся, и капиталы заведутся, и буржуазия пойдет. Вон и английская политическая и литературная газета “Теймс”, разбирая наши финансы, отзывалась намедни,

[1] *Елохов А. М., Черных В. Ю., Елохова Т. А.* Прогностика в свете экономической антропологии // Антро. 2012. № 1. С. 36.

что потому и не растут наши финансы, что среднего сословия нет у нас, кошелей больших нет, пролетариев услужливых нет…»[1].

В чем заключается интеллектуальная физиогномика русского либерала? По Ф. М. Достоевскому, в мечтательности и маниловщине. Надежда на то, что добросердечные и услужливые соседи с Запада обустроят Россию, наивна. Цивилизации ведут бескомпромиссную и жестокую борьбу между собой, отстаивая сугубо прагматические интересы, двигая тем самым колесо исторического процесса. Писатель настаивает на том, что сильная Россия не нужна Европе, надеяться на помощь добрых соседей просто абсурдно, т. к. за подобную дружбу можно поплатиться потерей территориального суверенитета, как это показано в рассказе «Крокодил». Общеизвестно презрение Ф. М. Достоевского к интеллектуальной либеральной элите русского общества XIX в. В данном контексте любопытно проследить его едкие упреки, направленные против профессора Т. Н. Грановского, П. Н. Милюкова, М. М. Сперанского, Н. С. Мордвинова и др. Писатель констатирует их непреодолимое отчуждение от широких народных масс: «Почему наш европейский либерал так часто враг народа русского? Почему в Европе называющие себя демократами всегда стоят за народ, по крайней мере на него опираются, а наш демократ зачастую аристократ и в конце концов всегда почти служит в руку всему тому, что подавляет народную силу, и кончает господчиной?»[2]

Россия, по мнению Ф. М. Достоевского, должна быть изолирована от Европы прежде всего духовно, т. к. именно через сегмент идеологии Запад колонизирует государство. Для Ф. М. Достоевского очевиден тот факт, что необходимо ограничить допуск иностранных компаний на внутренний рынок, целесообразно запретить европейским предпринимателям отчуждение земли. Россия как автаркийная цивилизация должна использовать свои богатейшие земли для собственного процветания, для благоденствия многочис-

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Крокодил // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 15 т. Л., 1989. Т. 4. С. 562–563.

[2] *Достоевский Ф. М.* Придирка к случаю // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 153.

ленных этносов, населяющих огромные пространства страны. Уже после смерти Ф. М. Достоевского Н. С. Трубецкой в своем исследовании «Мысли об автаркии», буквально повторяя публицистику писателя, отметил: «Надо доказать, что основной плюс автаркии – ее неизменность, гарантирующая мирное сожительство внутри и вовне, возможна лишь при том условии, если области, объединенные в особый мир, спаяны друг с другом не только экономикой, но историей (общностью судьбы), цивилизацией, национальными особенностями и национальным равновесием (чтобы не было белого мастера и черного раба)»[1]. Единой судьбой спаяны центральные регионы России и Сибирь, а также Дальний Восток и Кавказ, т. к. они являются элементами гомогенной русской цивилизации.

Таким образом, Ф. М. Достоевского мы можем позиционировать как одного из ярчайших представителей евразийства XIX в. Практически впервые в истории отечественной мысли литератор писал о достаточно фундаментальном туранском элементе как составной части русской культуры. Критикуя англоманов из либеральной политической элиты русского общества, Ф. М. Достоевский видел в русском человеке не только европейца, но и в гораздо большей степени азиата. Он настаивал на том, что для устойчивого развития русской цивилизации необходимо обратить внимание на великую исламскую и буддистскую культуры, которые внесли свой неоценимый вклад в формирование русского полиэтнического сознания. Кроме того, писатель критикует либеральную часть политической элиты XIX в. за то, что она желает ввести в Россию ино-

[1] *Трубецкой Н. С.* Указ. соч. С. 516.

странных инвесторов в «оккупационном обозе»; продавая землю иностранным предпринимателям, русские могут потерять страну навсегда. Литератора не устраивает тривиальный лозунг славянофилов: «Россия для русских», ибо благодаря реализации подобных маргинальных политических идей государство может разойтись по «этническим швам» на радость геополитическим конкурентам как на Западе, так и на Востоке.

Библиографический список

Достоевский Ф. М. Геок-Тепе. Что такое для нас Азия? // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 27. С. 32–35.

Достоевский Ф. М. Крокодил // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 15 т. Л.: Наука, 1989. Т. 4. С. 551–583.

Достоевский Ф. М. Придирка к случаю // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 26. С. 149–174.

Достоевский Ф. М. Продолжение предыдущего // Ф. М. Достоевский. Дневник писателя. СПб.: Азбука-классика, 1999. С. 220–225.

Елохов А. М., Черных В. Ю., Елохова Т. А. Прогностика в свете экономической антропологии // Антро. 2012. № 1. С. 32–50.

Ильин И. Что сулит миру расчленение России // Из истории русской гуманистической мысли. М.: Просвещение, 1999. С. 257–267.

Русская философия: очерк классического евразийства // Центр Льва Гумилева: информ.-аналит. портал. URL: http://www.gumilev-center.ru/russkaya-filosofiya-ocherk-klassicheskogo-evrazijjstva/

Трубецкой Н. С. Наследие Чингизхана. М.: Аграф, 1999. 560 с.

В. Н. Семенова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЗАПАДНОГО ГОСУДАРСТВА: ОТ ИДЕАЛОВ ТЕОКРАТИИ К СОВРЕМЕННОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

ББК 66+67



Семенова Владислава Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук и идеологической работы Академии управления при Президенте Республики Беларусь (Минск).

vl.semenova@gmail.com

В статье рассматривается развитие государства как социально-политического феномена, анализируются причины кризиса западного теократического государства, стадии развития современного капиталистического государства и негативные последствия догоняющей модернизации.

Ключевые слова: трансцендентное, традиция, государство, парламентаризм, современность, капитализм, материализм, позитивизм, догоняющая модернизация.

Известный французский традиционалист Рене Генон выделял в развитии западной цивилизации два больших этапа: традиционную западную цивилизацию, которая хронологически приходится на Средние века, и антитрадиционную современную цивилизацию, которая начинается в эпоху Возрождения и Нового времени и продолжается по сегодняшний день. Принципиальное различие между этими мирами определяется, с точки зрения Р. Генона, их отношением к сфере трансцендентного.

Мир Традиции представляет собой сущностно тождественное, неизменное и вертикальное, связанное с высшим смыслом, миром трансцендентного. В мире Традиции человек живет, подчиняясь не животным инстинктам и чувственным желаниям, а долгу перед высшими принципами, на которых, собственно, и покоится мир Традиции: «общество является традиционным, если оно живет согласно сверхчеловеческим и сверхиндивидуальным принципам; если все сферы общества образованы влиянием свыше, подчинены этому влиянию и ориентированы на высший мир»[1].

Связь с вечными принципами проявляется во всех сферах, начиная от человеческой души, где чувства подчиняются разуму, заканчивая государством, в котором экономическая и политическая сферы подчинены высшим метафизическим принципам. Само государство в традиционных цивилизациях рассматривается не как искусственный организм, выполняющий прежде всего экономические и охранительные функции, а как надындивидуальное духовное образование, призванное обустроить справедливую жизнь своих граждан и достичь подлинного Блага.

С точки зрения традиционализма, мировая история представляет собой постепенное нисхождение, деградацию от высших и более сложных своих форм к низшим и более примитивным. Принцип регрессивной трансформации относится ко всем сферам социальной жизни, в том числе к государству, которое в своем развитии проходит ряд принципиальных изменений, деградируя до постмодернистского состояния «частной фирмы», при котором признаки государства являются лишь симулякрами, лишенными какого-либо внутреннего содержания.

В развитии западного государства как социально-политического феномена можно зафиксировать несколько ключевых моментов. Платоновское идеальное государство, идея которого в дальнейшем получила развитие в работах неоплатоников, оказало огромное влияние на

[1] *Эвола Ю.* Оседлать тигра. СПб., 2005. С. 6.

западную средневековую концепцию теократического государства, которая наиболее ярко воплотилась в работе Августина Блаженного «О Граде Божием». Августин рассматривает историю как процесс борьбы между двумя царствами: божьим (церковью) и земным государством. Божье царство состоит из праведников, отрекающихся от самих себя и полностью растворяющихся в служении Богу. К Божьему царству относятся все духовные силы, добрые ангелы и преданные Богу добродетельные люди. Земное царство – средоточие всего злого и порочного – связано с суетой, заблуждением, пороком, состоит из себялюбцев, смысл жизни которых заключается в накоплении материальных благ и удовлетворении своих чувственных вожделений. История мира есть борьба царства божьего (добра, истины и справедливости) и царства земного (зла, лжи и несправедливости). Августин полагает, что подлинный общественный прогресс возможен и заключается в стремлении земного царства к небесному. В идеальном государстве социальная иерархия должна представлять собой воспроизведение небесной иерархии.

Идеалом для Августина является образ града земного, стремящегося к граду небесному и, как следствие этого процесса, установление теократического государства, вся полнота власти в котором была бы сосредоточена в руках церкви как духовной организации. Как в человеке разум должен властвовать над телом, так и в государстве светская власть, а также «тело государства» – экономика и политика – должны подчиняться духовной власти. Общественный порядок должен ориентироваться на небесный, подлинным правителем должны быть не короли или император, а церковь в лице Папы Римского. Такое государство является настоящим «общим делом», поскольку выражает интересы всего общества, а не отдельных сословий. Интересы эти носят прежде всего духовный, а не материальный характер. Подобную идею можно обнаружить и у Фомы Аквинского, полагавшего, что подлинной целью государства является реализация законов Провидения. Весь мир представлялся Фоме Аквинскому строгой, иерархически выстроенной системой, во главе которой стоит Бог. Прежде чем приступить к управлению созданным им миром Бог придает ему структурность и упорядоченность. Точно так же действует и государь, который прежде чем управлять людьми учреждает государство, целью которого является обеспечение справедливой жизни для всех, что предполагает сохранение сословной иерархии, исключение из сферы политики

третьего сословия, полное повиновение высшему духовному сословию, олицетворяющему божественную власть в государстве.

Несмотря на все усилия средневековых мыслителей и политиков создать духовную империю, история Средних веков представляет собой неудавшуюся попытку установить теократическое государство. В этом плане православная «симфония властей» выгодно отличается от западного формально логического противопоставления: доминанта светской либо духовной власти.

Первые попытки «расшатать» идею теократии можно обнаружить у итальянских мыслителей эпохи Возрождения. На волне секуляризации и индивидуалистического гуманизма у болонских юристов появляются идеи частного права, конституции и даже парламентаризма, развитые мыслителями Нового времени. Марсилий Падуанский в работе «Защитник мира» (1324) обвиняет во всех социальных бедствиях католическую церковь и настаивает на отделении светской власти от духовной, полагая, что церковь должна заниматься только сферой религии и морали и не вмешиваться в политику или экономику. Появляются у М. Падуанского и идеи естественного, а не божественного происхождения государства, существования отличных от божественных светских законов, источником которых является народ, принципа разделения властей и избирательной монархии[1].

Эпоха Возрождения формирует человека-прагматика с сугубо светским взглядом на мир, требовавшего совершенно новой светской религии, выражавшей интересы зарождающейся буржуазии, которой и стал протестантизм: «Это была светская культура, т. е. светское мировоззрение, светское искусство, светская наука и, в известном смысле, даже светская религия»[2]. Протестантизм восстанавливает ценность земной жизни, физического мира и создает культ человека, заменяющий культ Бога. Английские и французские просветители XVII–XVIII вв., продолжая ренессансную идею обожествления человека, отвергают

---

[1] *Чичерин Б. Н.* Политические мыслители древнего и нового мира. М., 2001.

[2] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения // Philosophy.ru: [сайт]. URL: http://philosophy.ru/library/losef/renaesth/index.html (дата обращения: 01.09.2012).

средневековое учение об изначальной порочности человеческой природы и выдвигают тезис о прирожденной доброте человека.

В противовес античной и средневековой идее природного или божественного происхождения государства Т. Гоббс в духе софистов и эпохи эллинизма формулирует идею искусственного создания государства самим человеком, который тем самым узурпирует место Бога: «Наконец, договоры и соглашения, при помощи которых были первоначально созданы, сложены вместе и объединены части политического тела, похожи на то “fiat”, или “сотворим человека”, которое было произнесено Богом при акте творения»[1]. Тем самым подчеркивается внешний и необязательный характер связи между человеком и государством, предполагающий, что человек может существовать и без государства, в качестве самодостаточного атомарного индивида. Главной целью государства, с этой точки зрения, является защита человека, его прав и свобод. В отличие от мыслителей Античности и Средневековья, рассматривавших государство как апогей развития человеческого сообщества, Т. Гоббс видит в государстве чудовище, Левиафана, который представляет собой лишь институт подавления и насилия и, по сути, чужд человеческой природе. Подобная идея искусственности и вынужденного учреждения государства подтачивает и разрушает саму идею государства и права, имеет антиобщественный и антигосударственный характер.

Дальнейшее последовательное развитие новоевропейских либеральных концепций государства привело к тому, что «сегодня, по сути, бессмысленно говорить о государстве в подлинном, традиционном понимании этого слова. Сегодня существуют исключительно “представительские” и ад-

---

[1] *Гоббс Т.* Левиафан. М., 2001.

министративные системы, первичным элементом которых является уже не государство, понимаемое как самодостаточная сущность, как воплощение высшей идеи и верховной власти, но "общество", в той или иной степени опирающееся на "демократические" принципы»[1].

Критикуя современное понимание государства, многие исследователи всерьез говорят о существовании квазигосударства, «государства-конторы». В современную эпоху «завершается низложение политики экономикой, государства – конторой»[2]. Современные государства все чаще напоминают и по своему устройству, и по своей деятельности коммерческие фирмы. Как отмечает немецкий юрист и политический философ К. Шмитт, «социологически государство является всего лишь большим предприятием, и сегодня хозяйственный административный аппарат, фабрика и государство уже не являются сущностно различными»[3]. Принципы и правила организации и функционирования экономической (рыночной) сферы распространяются в современном обществе и на сферу политическую, поэтому в современном типе государства конечной целью развития является не забота об общем благе, а преследование частного интереса и получение прибыли. У власти в таком квазигосударстве оказываются не мудрые политики, а так называемые политические менеджеры и маркетологи, призванные решать прежде всего чисто экономические задачи. К. Шмитт полагает, что в современную эпоху полностью сложилось и реализовалось на практике «представление о чисто управленческом государстве, государстве мероприятнй, "gui administer et ne gouverne pas" ("которое администрирует, но не правит")»[4].

Современная эпоха, без сомнения, может быть названа временем кризиса, вырождения и полного исчезновения мира трансцендентного. Кризис берет свое начало с эпохи Возрождения и Нового времени и связан с зарождением и распространением идеологии либерализма, «светской религии» протестантизма с их идеалами частной собственности, индивидуализма, свободной конкуренции, «свободы совести», религиозной

[1] *Шпенглер О.* Годы решений. М., 2006.
[2] *Шмитт К.* Политическая теология. М., 2000.
[3] Там же. С. 169.
[4] Там же. С. 11.

толерантности. Кризис религии, которая в традиционном обществе была не только фундаментом морали и права, стабильности государственных и семейных отношений, но и тем трансцендентным принципом, который придавал миру осмысленность и завершенность, закономерно приводит к распространению в XVIII–XX вв. морального и правового нигилизма, кризису органического теократического государства, патриархальной семьи, героической личности, тотальному разрушению мира традиции. О причинах, аспектах и катастрофических последствиях трансцендентного кризиса неоднократно на протяжении последних столетий писали европейские и российские мыслители (Ф. Ницше, Д. Кортес, К. Шмитт, О. Шпенглер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Р. Генон, Ю. Эвола, Н. Данилевский, К. Леонтьев и др.).

С точки зрения традиционализма, современный период развития человечества относится к последней четверти Кали-юги. В индуизме Кали – черная богиня, разрушительный аспект супруги бога Шивы, богиня-мать. Кали символизирует стихийную, первородную силу мира и жизни, но в своих «низших» аспектах является также олицетворением смерти, богиней секса и оргиастических обрядов. Современная эпоха представляет собой «полное пробуждение» женского божества Кали с ее вниманием к чувственному, физическому аспекту мира. Эпоха Кали – это время разложения, вырождения и деградации, она сопровождается широким распространением материализма, усилением раздробленности и хаотичности во всех сферах общества и культуры, повсеместным господством ложных идей демократии, свободы, равенства, гуманизма, прогресса. Эпоха Кали – это «мир, где умер Бог», где все без исключения, начиная от явлений экономической и политической жизни, и заканчивая различными философскими направлениями и современными религиозными учениями, несут на себе эту печать разложения и разрыва с миром трансцендентного.

Как отмечает Р. Генон в работе «Царство количества и знамение времени», в процессе деградации традиционная западная цивилизация

проходит две стадии. Сначала осуществляется разрыв с миром трансцендентного, что выражается в известной формуле «Бог умер», она хронологически приходится на эпоху Возрождения (самое начало падения), Новое и Новейшее время. XVIII–XIX вв. демонстрируют полный разрыв с традицией и повсеместное распространение материалистических идей (дарвинизм, позитивизм, марксизм). Мир, отмечает Р. Генон, будто «отвердевает сверху». Второй этап, хронологически приходящийся на последнюю треть XIX и XX в., «открывает мир снизу» темным инфернальным энергиям, что проявляется в широком распространении иррационализма и неоспиритуализма всех мастей[1]. Когда в результате повсеместного распространения материализма и позитивизма в XIX в. из человеческой жизни полностью была исключена сфера трансцендентного, различные формы новой религиозности, новой психологии стремятся заново открыть человека влияниям снизу, тем силам, которые, разрушая последние чисто внешние запреты, связи и влияния, окончательно редуцируют современного человека к чисто животному уровню.

Цивилизация, в которой произошел разрыв со сферой трансцендентного и которая попала под материалистическое влияние, оказывается чрезвычайно ослабленной прагматизмом и вульгарным позитивизмом. Будучи ослеплена «достижениями» сциентизма, научно-технического прогресса, современная западная цивилизация больше не может различить добро и зло, истину и ложь, поэтому, как считает итальянский традиционалист Ю. Эвола, она все больше поддается влиянию темных глубинных неконтролируемых антитрадиционных сил.

В современную эпоху изолированный от сферы трансцендентного и открытый опасным инфернальным энергиям, вырванный из природы и общества человек перестает быть человеком и превращается в некое ущербное создание, товар, механический продукт капиталистического производства, «перпендикулярно ползающую машину» (Ж. Ламетри), «человека-счетчика» (И. Бентам). Причем, в «тело без души» превращается не только конкретный человек, но и вся западноевропейская культура. Совсем не случайно подобное закономерное развитие западной цивилизации позволило русским мыслителям Н. Данилевскому, К. Леонтьеву, немецкому философу О. Шпенглеру сделать вывод

---

[1] *Генон Р.* Царство количества и знамение времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003.

о «закате Европы», в котором на смену поэтам и художникам, религиозным подвижникам и рыцарям приходят спортсмены и инженеры, банкиры и торговцы, исповедующие одну единственную религию – религию денег.

В свете данной критики современная западная цивилизация и современное государство предстают как продукт идеологии либерализма и капитализма, которые, несмотря на уничижительную критику в работах К. Маркса, М. Вебера, В. Зомбарта, Г. Маркузе, Т. Адорно, С. Жижека и других современных авторов, до сих пор успешно вербуют сторонников. Современный капитализм настолько мутировал и приспособился к существующей ситуации, что несмотря на его внешний более-менее приглаженный, «человеческий» вид можно говорить о новом витке поистине чудовищной, хотя и незаметной, эксплуатации.

Обращаясь к истории формирования капитализма как экономического и социального феномена, можно выделить три этапа его развития. Классический капитализм первого этапа воплощается в фигуре буржуа и предпринимателя, авантюриста и предприимчивого дельца. Данный тип, как отмечает А. Бенуа, есть капитализм патерналистский и семейный, он строится на классовой солидарности и характеризуется рискованностью, инновациями, страстью к новизне и прогрессу. На этом этапе буржуазия окончательно формируется как класс, социальная группа, характеризующаяся не только экономическими, но и определенными ментальными качествами. Капитализм второго типа формируется в начале 30-х гг. XX в. и связан с развитием крупной промышленности, созданием корпораций, включением в состав среднего класса большой части рабочего класса и традиционно маргинальных слоев населения. Бурный рост производства стимулирует потребление, в том числе и в среде рабочих, что гармонизирует социальные конфликты и приводит к сглаживанию социальных противоречий. Пролетариат меняет свою политическую активность и политические требования в обмен на вхождение в средний класс. Данный период, совпадающий со «славным тридцатилетием» (середина 1940-х – середина 1970-х гг.), характеризуется постоянным расширением среднего класса, кейнсианским идеалом Государства-Провидения, созданием капитализма с человеческим лицом.

Современное западное государство вошло в «третью стадию капитализма», которую А. Бенуа характеризует как «разнузданный капитализм», а Э. Лютвак – как турбо-

капитализм, при котором из-за глобализации все процессы происходят быстрее. Признаками данного этапа являются: структуры с коротким сроком существования, которые пришли на смену фирмам, существовавшим не одно десятилетие; легко обучаемый и адаптируемый менеджер среднего звена, постепенно заменяющий солидного руководителя; выстроенные по сетевому принципу структуры, пришедшие на смену строгой вертикальной иерархии. По своей агрессивности и негуманности этот капитализм напоминает скорее первую стадию «дикого капитализма», чем фордистскую модель «Работу на общую пользу ставь выше выгоды». Изощренность современной эпохи делает пагубные следствия современного капитализма малозаметными, в чем и заключается его несравненно большая опасность. Отличительные черты современного этапа – это автономия, мобильность, креативность, выживаемость. Сюда следует добавить моральную беспринципность, совмещенную с корпоративизмом, гибкость, лабильность и понимание крайней ненадежности всего происходящего. Однако основной чертой позднего капитализма становится безудержное могущество финансовой системы. Сегодня виртуальность мировых финансовых потоков делает совершенно бесполезными такие понятия, как «национальная элита», «патриотизм», «государственные интересы» и даже «национальное государство». Капитал стал виртуальным и как никогда космополитичным. А требования чрезмерной рентабельности для капитала фактически упразднили любые политические границы и моральные принципы.

В наихудшем положении находятся государства, которые по ряду причин вступили на путь развития капитализма достаточно поздно. К ним относятся общества так

называемой второй волны модернизации, где сплелись воедино черты первого и третьего этапов капитализма.

Модернизирующимися называют общества, в которых происходят стремительные структурные изменения, затрагивающие все сферы жизнедеятельности человека и общества – от политики и экономики до религии, морали и массовой культуры. Обычно отмечают положительные стороны модернизации: демократизацию и либерализацию всех общественных сфер, включение государства в единое экономическое и информационное пространство. Одновременно модернизация сопровождается стремительным разрушением традиционного для данного общества жизненного уклада: исчезают старая социальная иерархия, традиционные политические и экономические институты, меняются место и роль религии, трансформируются традиционная мораль и культура. На смену им приходят ценности современной западной цивилизации с идеями прав человека и правового государства, демократии и свободы слова, национального государства, капиталистической экономики и «общества потребления».

Среди негативных сторон и противоречий «вторичной» модернизации можно выделить следующие. Во-первых, «первичная» модернизация (страны Западной Европы и Северной Америки) пришлась на Новое время и эпоху Просвещения и заняла достаточно длительное время. Хотя этот процесс сопровождался ломкой привычного жизненного уклада, он носил постепенный характер. Эта модернизация была «растянута» на несколько поколений и часто в рамках одного поколения носила незаметный безболезненный характер. Скорость догоняющей модернизации на несколько порядков выше, чем возможность общества адаптироваться к происходящему и критически осмыслить произошедшие перемены. Это приводит общество и конкретных индивидов к глубинным психологическим и духовным кризисам, не говоря уже о кризисах политического и экономического плана.

Во-вторых, современная западная цивилизация развивается в основном в материально-технической плоскости. Налицо и обратная зависимость между материальной и духовной сферами: чем больший прогресс наблюдается в экономической и технической сферах, тем больше сокращается духовное измерение эпохи модерна. Отход современной западной цивилизации от религиозно-метафизических ценностей проявляется и в наполнении изначально христианской по духу западноевропейской культуры новым секулярным, по сути антихри-

стианским, содержанием. Для традиционных цивилизаций характерен приоритет духовных ценностей над материальными. В эпоху модерна они не могли адекватно ответить на вызовы со стороны современной западной цивилизации именно по причине доминирования духовной ориентации. В рамках модернизации, которая является западным изобретением и заключается в том, чтобы «догнать» развитые западные государства, неизбежно происходит радикальная трансформация традиционной цивилизационной идентичности со сломом трансцендентной ценностной системы и самовестернизацией. Таким образом, модернизируясь, традиционные цивилизации перестают быть самими собой.

В-третьих, ускорение социокультурной динамики, как и в целом убыстрение времени, которое является символом современной эпохи, ускоряет и процессы в политической сфере модернизирующихся государств. Если в старой Европе трансформации происходили в течение почти двухсот лет, то, например, политические системы некоторых постсоветских республик за двадцатилетие своего независимого существования неоднократно поменяли свое внутреннее содержание, перейдя от представительской к модернизационной и постмодернистской политической системе.

С позиций либеральной политической науки политические системы модернизирующихся государств стремятся стать представительскими системами. Здесь гражданское общество выступает в качестве основного, независимого от государства элемента, в рамках которого выделяются различные групповые интересы, которые носят «естественный» характер, никем не формируются и не зависят от пропаганды и идеологии. Политическая система рассматривается как нейтральная среда, главная задача которой состоит в представительстве и защите естественных индивидуальных и групповых интересов. В представительской политической системе политические субъекты не имеют собственных интересов и собственной воли. Они призваны представлять интересы и потребности избирателей.

Модернизационная политическая система строится на отказе от идеи о самоорганизующемся гражданском обществе и разумно мыслящем и действующем индивиде. Идет критика эгалитарных теорий управления, появляются понятия политической и управленческой элиты, политического менеджмента и сам класс «политических менеджеров», профессиональных управленцев, ставящих перед собой конкретные цели исправления ошибок предшествующих либеральных и демократических методов управления.

В представительской политической системе активным ядром выступает гражданское общество и самостоятельный свободный индивид со своими потребностями, а роль государства фактически должна свестись с роли ночного сторожа; в модернизационной системе гражданское общество рассматривается как пассивная и инертная периферия, препятствующая инновациям и модернизации, проводимой «политическими менеджерами», фактически представляющими государственные структуры.

Если представительская система действует в интересах различных групп гражданского общества, модернизационная защищает интересы государства, зачастую не совпадающие с интересами общества, то постмодернистская политическая система представляет и защищает лишь свои собственные интересы[1]. Данный тип политической системы дискредитирует идеи представительства, справедливости, прогресса целесообразности, государственных интересов. Фактически происходит приватизация власти бюрократией всех уровней, которая репрезентирует только свои собственные личные или клановые интересы. У населения постепенно складывается устойчивое мнение, что власть вообще не ориентируется на общественные потребности, а представляет собой игру политических менеджеров и технологов за получение прибыли в виде политического влияния. При установлении постмодернистской политической системы властные структуры все больше лишаются доверия, поддержки и даже интереса со стороны граждан.

Создается впечатление, что происходит деполитизация общества. Однако политические вопросы все так же волнуют население, хотя в той же мере интересуют подробности из жизни знаменитостей или прогноз погоды. Французский социолог Ж. Липовецки отмечает, что современная политика вошла в эпоху развлечений, она привлекает к себе лишь рассеянное внимание зрителей[2].

Таким образом, налицо принципиальная историческая трансформация западного государства как социально-

---

[1] *Панарин А. С.* Политология: учебник. М., 1997.

[2] *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001.

политического феномена. В ходе радикального слома принципов традиционной западной цивилизации и ее превращения в антитрадиционную антихристианскую либерально-капиталистическую современную цивилизацию, происходят сущностные внутренние изменения и в феномене государства. На смену средневековой теократии приходит светское капиталистическое государство, которое, следуя неумолимой логике развития капитализма, сегодня превращается в «государство-контору», частную фирму, нацеленную на максимальную эффективность и получение сверхприбыли. В этом смысле, несмотря на широкое распространение в современной мировой политике неоконсервативных проектов, связанных с созданием тоталитарных государств нового типа, можно вполне говорить о приватизации государства и своеобразном исчезновении государства как «общего дела».

Библиографический список

Генон Р. Царство количества и знамение времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003. 480 с.

Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 480 с.

Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. 336 с.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения // Philosophy.ru: [сайт]. URL: http://philosophy.ru/library/losef/renaesth/index.html (дата обращения: 01.09.2012).

Панарин А. С. Политология: учебник. М., 1997. 408 с.

Чичерин Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. М.: Гардарики, 2001. 336 с.

Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 336 с.

Шпенглер О. Годы решений. М.: СКИМЕНЪ, 2006. 240 с.

Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005. 511 с.

Д. Ж. Алипова

ЮВЕЛИРНОЕ ИСКУССТВО КАЗАХСКОГО НАРОДА: ОТ ОСОБЕННОСТЕЙ К ТРАДИЦИОНАЛИЗМУ

ББК 7.031.4

Алипова Дана Жемгалиевна – магистрант Атырауского государственного университета им. Х. Досмухамедова (Атырау, Казахстан).

alipova.d@mail.ru

В статье характеризуются особенности ювелирного искусства казахского народа. Уделяется внимание традиционным видам женских украшений, которые получили наиболее широкое распространение. В то же время выделяются изделия, имевшие чисто территориальный характер.

Ключевые слова: ювелирное искусство, казахская национальная культура, кочевники, височники, амулетницы.

Развитие и сохранение любой национальной культуры на современном этапе связано с поисками актуальных механизмов ее передачи, с эффективностью живых традиций. С решением этих проблем связан возросший интерес к истории национальной традиционной культуры. В России и Казахстане регулярно проходят международные симпозиумы и конференции, на которых обсуждаются проблемы сохранения культурного наследия, трансляции и возрождения национальных традиций. В Казахстане Указом Президента Республики Казахстан от 13 января 2004 г. утверждена государственная программа «Культурное наследие» на 2004–2006 гг. в целях развития духовной и образовательной сферы, обеспечения сохранности и эффективного использования культурного наследия.

Проблема самодостаточности национальных культур еще больше обостряется на фоне глобализации. Поэтому актуальность приобретают исследования, направленные на определение этнической самоидентификации, что способствует как росту национального самосознания, так и взаимопониманию и стабильности в мировом сообществе.

Казахская культура является преемницей культуры кочевников Великой евразийской степи, поэтому культурологический анализ данного типа культуры предполагает обращение к историко-культурному наследию древних насельников-номадов (саки, гунны, усуни, тюрки и др.) территории Казахстана.

В истории казахской национальной культуры ювелирное искусство занимает особое место. Именно в нем наиболее полно и ярко отражаются идеалы народа, его вкусы, уровень его художественных и материальных ценностей. Ведь в отличие от произведений других художественных промыслов (резьба по кости и дереву, производство кожаных и гончарных изделий) «вечные материалы» ювелирного искусства бронза, серебро, золото оказались способными противостоять разрушительному действию времени и дают возможность проследить почти непрерывную линию развития народного искусства с древнейших времен до наших дней.

Ювелирное искусство Казахстана традиционно изучалось археологами, этнографами и искусствоведами. Современное состояние междисциплинарных исследований открывает новые возможности в изучении этого казахского феномена. Например, искать новые способы репрезентации (т. е. наиболее характерные, показательные) этнокультурных процессов в регионах в прошлом и настоящем[1]. На наш взгляд, если ювелирное искусство в казахской культуре мо-

[1] *Шаханова Н. Ж.* Семиотическая интерпретация как методологический инструментарий в анализе традиционной культуры казахов // Культура и цивилизация: вестник Казахской академии труда и социальных отношений. 2002. № 1. С. 157–162.

жет быть обозначено как текст, то ярким репрезентативным качеством, или кодом, который находится в основании казахской культурной традиции, может выступить одна из древнейших практик человеческого бытия – номадизм, явление возникшее из образа жизни номада (кочевника)[1]. Под общим термином «номадизм» понимается взаимодействие комплексных, но составляющих единое целое экологических, экономических и социальных сил и связанных с ними мировоззрения и религиозных взглядов.

Ювелирное дело в противоположность другим видам казахского прикладного искусства, которые имели характер домашних промыслов, носило профессиональный характер, что предопределялось спецификой производства. Казахские ювелиры – зергеры (зер-зар в переводе с персидского ‘золото’) – работали в одиночку, мастерство свое передавали по наследству. Они располагали определенным инструментарием, проходили предварительное обучение. Круг предметов, изготовлявшихся зергером, был широк: сюда входили женские украшения, детали для костюма, туалетные принадлежности, столовые приборы, бляшки для декорирования деревянного каркаса юрты, мебели, деревянной и кожаной посуды, музыкальных инструментов, оружия, конского снаряжения[2].

Столь же разнообразна была и стилистика ювелирных изделий, что обуславливалось и географическим фактором, и, главное, кочевым укладом быта казахов. Незначительными по численности родовыми группами они передвигались по степи, территориально превышающей площадь всей Западной Европы, вступали в контакты не только с соплеменниками, но и с многими чужеземными народами. Таким образом, в атмосфере постоянного передвижения масс кочевников по гигантским пространствам азиатской степной зоны, в общении с различными наро-

---

[1] *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб., 2000.
[2] *Шаханова Н. Ж.* Указ. соч.

дами, в обмене с ними культурными ценностями развивалось и обогащалось ювелирное искусство казахов.

В казахских национальных украшениях была распространена филигрань. Из цветных камней особую популярность имели бирюза, сердолик, кораллы. Применялся и перламутр. Мастера прошлого работали также с чернью. Джигиты среднего возраста или мужчины лет пятидесяти, в основном щеголи – салы и сери, поверх камзолов подпоясывались кісе и кемер белбеу. В отличие от других видов ремней кісе белбеу имеет кожаные подвески, прочно прикрепленные на ремешках, так называемые окшантай в форме старинной пороховницы. Кемер белбеу короткий, он только один раз опоясывает талию человека. Оба конца ремня заканчиваются капсырма – застежками из железа. Поверхность белбеу украшается серебряными бляхами, драгоценными и полудрагоценными камнями. Такие пояса носили и женщины. Пояса для мужчин обычно делали из шелка, бархата и сукна. Орнаменты, украшающие пояса, в основном цветные, а серебряные бляхи – черненые, иногда с позолотой.

Постоянным украшением женщин были серьги. Сырга (серьги) обычно носили взрослые девушки и «молодухи». Раньше пожилые женщины, имели серьги, но не носили их. До революции казахские женщины носили платки – жаулык и кимешек, которые были обязательным атрибутом гардероба. Кимешек прикрывал уши, и не было надобности в ношении серег. Различаются следующие виды серег: айшыкты сырга – в виде месяца, ай сырга – в виде луны, тумарша сырга – серьги-амулеты (треугольной формы); салпыншакты сырга – серьги с подвесками; козалы сырга – серьги с подвесками наподобие хлопковых коробочек; тасты сырга – серьги с камнем; каралы сырга – черненые серьги; иыкты сырга – серьги до плеч; коныраy сырга – серьги-колокольчики; кумбезді сырга – куполообразные серьги; сояу сырга – остроконечные серьги. Название серег в основном зависело от того, на что они были похожи, из какого металла и каким методом сделаны[1]. Востребованными были филигранные серьги, выполненные с особым мастерством и тонкостью. С легким причудливым ажуром удачно сочетались изящные подвески в форме колокольчиков с проволочной бахромой.

---

[1] *Словарь* исторических терминов / сост. В. С. Симаков. СПб., 1998. С. 192.



Серьги. XX в. Алматинская область

В торжественных случаях молодые девушки надевали височники шекелик, суыршпа, крепящиеся за петли головного убора или за волосы у виска. Височники главным образом многочастны, иногда с подвесками на длинных цепочках. Лаконичны плоские височники треугольной, лепестковидной, пиковидной и других форм, декорирующиеся разными приемами. Эффектно выглядят обсыпанные зернью ажурные и шаровидные височники со сложными подвесками. Нарядны плоские височники, главным формообразующим компонентом которых являются два спиральных диска (солярные знаки), соединенных проволокой со стержнем. Пластика и композиционная слаженность основной части височников с колышущимися звенящими подвесками, легкими ажурными цепочками создавали своего рода живописное обрамление лица[1].



Височные украшения. XIX в. Южный Казахстан

[1] *Ювелирное* искусство Казахстана. XIX–XX века. Алматы, 2008.

На Востоке, веря в магическую силу колец, для оберега от нечистой силы издревле женщины надевали украшения на пальцы. Позже ношение колец и перстней по два и более свидетельствовало о материальном достатке семьи. Массивные ювелирные изделия украшали пальцы преимущественно женщин старшего возраста. Молодые дамы носили их лишь в торжественных случаях. На поверхность колец и перстней наносили различные символы, орнамент или какие-либо пожелания. Это могли быть солнце с пожеланиями светлой, как солнце, жизни; силуэт птицы, который символизировал свободу, счастье и силы добра.

Перстни и кольца носили обычно по три-четыре, они являлись повседневными украшениями, которые должна была иметь каждая женщина, поскольку считалось, что в противном случае пища, изготовленная ей, будет нечистой. У казахов по этому поводу сохранилась поговорка: «Тамак адал болу ушин, колда жузик болукерк» («Чтобы пища была чистой, на руке должен быть перстень»)[1].



Перстень. XX в. Западный Казахстан



Жузiк (перстень) украшался драгоценными и полудрагоценными камнями, разноцветными стеклами или элементами из того же серебра, из которого делаются выпуклые орнаменты балдак, отау, кустумсык. На западе и юго-западе Казахстана можно встретить красочный объемный перстень, называемый кудаги жузiк, или кольцо для сватьи.

---

[1] *Шаханова Н. Ж.* Мир традиционной культуры казахов: этнографические очерки. Алматы, 1998; *Тохтабаева Ш. Ж.* Обряды и обычаи казахов, связанные с произведениями прикладного искусства // Обряды и обычаи казахов в прошлом и настоящем. Алматы, 2001.

Поверхность перстня объемная и закрывает почти четыре пальца. Он украшен драгоценными камнями, разноцветным стеклом и покрыт позолотой. Орнамент выполнен из чистого серебра или вырезан из посеребренного железа, так создается имитация черненого серебра. Кудаги жузік – перстень с шинками на два рядом расположенных пальца (средний и безымянный), т. е. имеет общую поверхность пластины, объединяющую два кольца. Это украшение символизирует единение двух начал, двух семей. Такое дорогое ювелирное изделие сватья дарила в знак покровительства свекрови своей дочери, только удостоверившись в хорошем отношении к ней. Этой привилегии заслуживала не каждая сватья, но если у нее было такое кольцо, то во всех домах она была почитаема и уважаема.

Традиционно после свадьбы муж дарил молодой жене кос білезік – украшение, состоящее из пары браслетов, выражая тем самым надежду видеть ее рачительной хозяйкой, хранительницей семейного очага и рукодельницей. Кос білезік, надеваемый на правую руку, назывался бес білезік (браслет-пятерка). Он состоял из пяти предметов: одного браслета, связующей цепочки, двух колец и одного наперстка. Браслет передавался как семейная реликвия сыну, который мог надеть его на свою невесту. Эти обычаи сохранились в основном в казахских аулах, а браслеты, гармонично дополняющие праздничные наряды, можно увидеть на руках женщин и сегодня.



Браслет. XX в. Западный Казахстан.
Серебро, скань, зернь

Другим распространенным украшением у женщин были нагрудные украшения. К ним относится, например, алка. Когда девочке исполнялось 10 лет, мать надевала ей на шею алка – ожерелье, цепочку с подвеской, на которой было нанизано множество маленьких бубен-

чиков и колокольчиков. Алка было не только украшением, но и помогало девочке сформировать красивую осанку и походку. Одна из разновидностей алка – оніржиек (нагрудник), который встречается в западных и юго-западных регионах Казахстана. Ожерелье состоит из соединенных друг с другом при помощи маленьких колечек нескольких четырехугольных украшений, в которые вкраплены драгоценные камни. Такие украшения делались из тонкого, внутри полого серебра. Оніржиек, оригинальное по декору и конструкции, надевала замужняя женщина, особенно в период кормления ребенка; считалось, что ожерелье оберегает от сглаза[1].



Ожерелье. XX в. Кустанайская область.
Серебро, стекло, монеты, штамп, зернь, гравировка

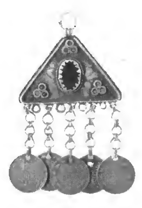
Женские ювелирные украшения носили представительницы всех социальных слоев общества, что определялось не только их эстетической природой, но и рядом ритуально-функциональных значений, связанных с обычаями, обрядами, религиозными представлениями. По украшению можно было догадаться об имущественном положении и территориальной принадлежности женщины. Девушки из состоятельных семей имели полный набор серебряных украшений, общий вес которых превышал 3 кг. Характер и количество ювелирных украшений соответствовали возрасту женщины. Так, девочки носили простые по форме серьги и браслеты. С возрастом украшения девушки менялись, ювелирные изделия становились наряднее. После замужества украшения постепенно упрощались.

[1] *Ювелирное* искусство Казахстана...

Большой интерес представляют нагрудные украшения-амулетницы: тумар треугольной формы и бойтумар в форме полой трубки с подвесками. Амулетницы были полыми, внутрь вкладывались морские и речные раковины, перья филина, пучки овечьей или верблюжьей шерсти, наделявшиеся благоприятным магическим свойством, а позже – выдержки из Корана[1]. Наиболее распространенными были украшения для косы. Среди них звенящие подвески шолпы, шашбау, украшавшие и одновременно подчеркивавшие длину и густоту волос, которые олицетворяли девичью красу. Они состояли из цельнометаллических монет или ажурных медальонов со вставкой сердолика. Их подвешивали к концам кос; звон накосных украшений призван был охранять волосы (казахи считали, что колокольчики своим движением и звоном способны отпугивать нечистую силу), поскольку, по казахским поверьям, в волосах обитает часть души. Вес накосных украшений достигал нескольких килограммов, что, естественно, оттягивало волосы девушек назад, вырабатывая красивую осанку и походку[2].



Подвеска-оберег. XX в. Кызыл-Ординская область. М.б./цв., когти филина, стекло, монеты



Амулет. XX в. Кустанайская область. Серебро, стекло, монеты, гравировка, скань

Первая попытка создать целостное представление о казахском ювелирном искусстве в многообразии стили-

[1] *Шаханова Н. Ж.* Мир традиционной культуры казахов…

[2] *Ювелирное* искусство Казахстана...

стических проявлений, системно изучить художественные традиции и семантическое содержание на материале традиционных женских украшений XVIII–XX вв. была предпринята этнографом Ш. Ж. Тохтабаевой. Она разработала классификацию и системно описала казахские украшения по категориям, типам и вариантам. Рассмотрение ювелирных украшений в качестве исторического источника обусловило внимание исследователя к их функциональным значениям, истокам и аналогиям художественных направлений, территориальным признакам, отражению имущественных, половозрастных особенностей и т. д. В основу классификации традиционных женских ювелирных украшений были положены место и способ ношения, функция, форма, техника, орнамент и название. Отличительной особенностью метода Ш. Ж. Тохтабаевой является установление связи между техникой выполнения, декором и формой как средствами художественной выразительности и многообразием стилей[1].

Расцвет ювелирного искусства в Казахстане приходится на XIX – начало XX в. Изделия талантливых казахских мастеров демонстрировались на выставках в России. Так, в 1896 г. в Нижнем Новгороде экспонировались браслеты из Тургайской и Семипалатинской областей. В памяти казахского народа до сих пор живут имена таких мастеров-ювелиров, как Мукаш и Елеш. Имея много общего с туркменскими, каракалпакскими, киргизскими, башкирскими и татарскими изделиями, казахские украшения в то же время чрезвычайно своеобразны и неповторимы. В отличие от узбекских и таджикских, они более сдержанны, крупномас-

---

[1] *Тохтабаева Ш. Ж.* Указ. соч.; *Ее же.* Формально-типологические особенности и вопросы генезиса традиционных ювелирных изделий Западного Казахстана // История и культура Арало-Каспия. Алматы, 2001.

штабны, но менее крупны, чем у туркмен. Для казахов, как и для киргизов, главное не цвет, точнее, не столько цвет и сложность орнаментальных форм, сколько пластика и ритм, повторяемость орнаментальных мотивов. Сдержанная колористическая гамма казахского, киргизского, туркменского национального женского костюма соответствовала общему характеру серебряных украшений.

Особые черты казахских ювелирных украшений – монументальность и почти скульптурная выразительность, сохраняемая даже в малых формах, ритмическое чередование узора и фона, создающее ощущение пространственности, симметрия в расположении узоров. Умение подчеркнуть красоту и благородство металла всегда были свойственны казахским зергерам.

В орнаменте казахских украшений широко распространены элементы, стилизующие мотивы флоры и фауны: кошкар муйиз (бараний рог), курт-кулак (перекрестье из бараньих рогов), жапрак-гуль (трилистник), а также геометрические фигуры, такие как ромбы, треугольники, точки, кружки, S-образные знаки.

Велико число технических приемов, которые знали и которыми пользовались казахские мастера. Практически повсеместно в отделке изделий применяли насечку. На предварительно очищенную напильником поверхность предмета наносили резцом мелкую сетку углублений, а затем накладывали тонкие пластинки серебра и вбивали их в основу. Филигранные работы выполнялись только по просьбе богатых заказчиков. Мастера знали и хранили секреты филиграни сквозной, накладной, бугорчатой. Из расплавленного серебра выковывали проволоку, которую затем протягивали через отверстия разного диаметра, пробитые в куске железа. Из проволоки выгибали нужную

форму. В сквозной (ажурной) филиграни части узоров соединялись пайкой, в накладной и бугорчатой напаивались на металлический фон[1].

Сегодня пересмотр отношения к культуре скотоводов-кочевников и своеобразие их исторических судеб дают объективное понимание значения этих культур для развития человечества. Духовный опыт каждого этноса, обладающий общечеловеческой значимостью и ценностью, важен для сохранения национальной культуры, духовного пространства. Одним из универсальных языков культуры, который содержит глубинный пласт этнической памяти казахов, архетипы мировосприятия народа, специфику ментальных особенностей, является традиционное ювелирное искусство Казахстана.

Библиографический список

Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб, 2000. 704 с.

Словарь исторических терминов / сост. В. С. Симаков. СПб.: Лита, 1998. 463 с.

Тохтабаева Ш. Ж. Обряды и обычаи казахов, связанные с произведениями прикладного искусства // Обряды и обычаи казахов в прошлом и настоящем. Алматы, 2001. С. 373–386.

Тохтабаева Ш. Ж. Формально-типологические особенности и вопросы генезиса традиционных ювелирных изделий Западного Казахстана // История и культура Арало-Каспия. Алматы, 2001. С. 130–137.

Шаханова Н. Ж. Мир традиционной культуры казахов: этнографические очерки. Алматы, 1998.

Шаханова Н. Ж. Семиотическая интерпретация как методологический инструментарий в анализе традиционной культуры казахов // Культура и цивилизация: вестник Казахской академии труда и социальных отношений. 2002. № 1. С. 157–162.

Ювелирное искусство Казахстана. XIX–XX века. Алматы, 2008.

[1] *Тохтабаева Ш. Ж.* Формально-типологические особенности…

ИНФОРМАЦИЯ

CONTENTS AND ABSTRACTS

HISTORICAL TIME

Nefedov S. A.

The military factor in world history

Nefedov Sergey Alexandrovich – Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher of Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg).

hist1@yandex.ru

The article contains a brief review of the role of the military factor in history. The main attention is paid to work on the theory of the military revolution. This theory argues that the emergence of firearms led to the loss of military dominance of chivalry and to the emergence of centralized bureaucratic monarchy. We discuss attempts to apply the theory to the study of the history of Russia XVI–XVIII centuries.

Key words: the theory of the military revolution, XVI–XVIII centuries, Western Europe, Russia, military equipment, military tactics, financial reform, the bureaucracy, the absolutism.

Lapteva M. P.

Historical time and generation gap

Lapteva Mariya Petrovna – Candidate of Science in History, Associate Professor of Perm State National Research University.

Modhist@yandex.ru

The article is about the place of generation gap in the overall structure of historical time. The author analyses different definitions generation phenomenon, controversy over its duration and significance for understanding, explaining and periodization.

Key words: historical time, periodization, generation, generation gap, duration of the generation.

Trofimov A. V.
The many conceptual situation in modern historiography: some observations

Trofimov Andrey Vladimirovich – Doctor of Historical Sciences, Professor of Ural State University of Economics (Ekaterinburg).

2519612@rambler.ru

The article considers the main characteristics of cognitive situation in the modern historiography space. The most important approaches to the problem of the many conceptual, problems and prospects of the further understanding of Russian history.

Key words: historiography, the many conceptual situation, paradigm of historical knowledge, history of Russia.

Petrova I. A., Kibasova G. P.
Big History: phenomenon of ethnicity

Petrova Irina Aleksandrovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Volgograd State Medical University.

vip@sprint-v.com.ru

Kibasova Galina Petrovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Volgograd State Medical University.

galina-kibasova@yandex.ru

The article reveals the potential of the research of the ethnicity phenomenon from the position of the Big History.

Key words: ethnos, ethnicity, ethnogenesis, wave of the ethnogenesis, megahistory.

Filippovich A. V.
Historiosophy of integral traditionalism

Filippovich Alexei Valentinovich – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Belorussian National Technical University (Minsk).

alexei.filippovich@gmail.com

The article is dedicated to the conception of history in of the European Integral Traditionalism. The author shows the difference between historiosophy of traditionalism and rationalistic philosophy of history, analyzes the understanding of history in the works of Rene Guénon and Julius Evola. Special attention is paid to the criticism of modern civilization and to the explanation of the idea of historical involution.

Key words: historiosophy, philosophy of history, historical cycles, involution, regression, Integral Traditionalism, Rene Guénon, Julius Evola, tradition, traditional civilization, globalization, Modernity, Postmodernity.

Rakov V. M.

Philosophy of history as the history of human

Rakov Vyacheslav Mikhailovich – Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor of Perm State National Research University.

rakhov2007@mail.ru

The article is devoted to the history of the European Man, which highlights the main structural formations – antropoformations. The author characterizes the three successively replacing one another antropoformations: ancient (antique), Christian and modern. In addition, he considers the so-called transit antropological structures: Renaissance and the Protestant. In conclusion ща the article a conclusion is made about the next anthropological crisis, given to the present time. This crisis, according to the author, may be settled through anthropological unlocking, that is beyond modern antropological paradigm with its extreme individualism. The consequence of the solution to the crisis could be a shift to a new anthropological type – new antropoformation.

Key words: anthropoformation, anthropostructure, anthropological type, anthropological crisis, ancient people, the Christian personalism, Renaissance anthropocentrism, disciplinary revolution, anthropological opening (unlocking).

Serov N. V.

Opertionalization of relations noumenal in the history

Serov Nikolay Viktorovitch – Doctor of Cultural Science, Professor of Saint-Petersburg State Institute of Psychology and Social Work.

n.serov@gmail.com

The present article opens possibilities of chromatic methodology at construction of information models socio-cultural systems of world history. Operationalization images has shown two directions of development in «spherical system of coordinates» in color body: the left direction is adequate at modelling of ontologically ideal processes and correlates with noumenal Goethe's color theory and-or with axiology Schwartz – Bilsky, and right – material, in particular, phenomenal waves of economy, according to Kondratieff – Goldstein.

Keywords: information models of spontaneous systems, boundary conditions, socio-cultural history cycles. operationalization of images.

Ivanov A. V.

The problem of revolutionary violence in contemporary Russian humanitarian discourse

Ivanov Alexey Victorovich – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of Ural State University of Economics (Ekaterinburg).

ivanovav55@yandex.ru

The article presents an overview of the works of contemporary Russian social scientists dedicated to the study of the problem of revolutionary violence. An attempt was made to identify the causes of violence rooted in the Russian political practice and in the mentality of Russians.

Key words: Social Science, Russia, revolution, social conflict, violence.

Fyodorov A. N.

Human in the conditions of social transformations (by the case of civil war in Russia)

Fyodorov Alexei Nikolaevich – candidate of historical sciences, teacher (Voskresensk)

ale15226656@yandex.ru

The study of Soviet society remains very important. As scholars and as human beings we are also concerned about that reality, which was faced by the common man, the ordinary soviet town-dweller. In this article the author tackles upon the problem of everyday life in Moscow in 1917-1920 and the soviet power's tendency to solve it as well.

Key words: revolution of the year 1917, Civil war, economical devastation, working problem, everyday life.

Karimova E. V., Podlesnykh A. S.
The heroism of the Urals in World War II (based on press)

Karimova Elizaveta Vasilievna – Undergraduate of Perm State National Research University.

karimoff_rr@mail.ru

Podlesnykh Aljona Sergeevna – Candidate of Philological Sciences, Senior Teacher of Perm State National Research University.

alpodl@mail.ru

Topical-thematic analysis of materials "Zvezda" during 1945–2010 about heroism of Ural people during the years of II World War is performed for the first time during the study.

Key words: heroism, Ural, Great Patriotic War, newspaper "Zvezda".

Aulin A. A.
Regarding the basic paradigm of the social modernization of the muslim world

Aulin Alexandr Anatolievich – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of National Aviation University (Kiev).

alexandr.aulin@gmail.com

The article deals with the reasons and characteristics of modern social and cultural modernization of foreign Muslim societies, and study the conditions needed to optimize the process.

Key words: Ummah, paradigm, modernization, transformation.

HISTORY AND SOCIAL THEORY TODAY

Fukalov I. A.
Influence Tengrianism on the sacredness of power among the nomads of Central Asia in the early Middle Ages

Fukalov Ivan Alekseevich – postgraduate student of Kyrgyz National University (Bishkek).

fukalov1988@mail.ru

In article it is told about religion influence менгрианства on the power at nomads of the Central Asia in the early Middle Ages, its mechanisms, functions and the relation in society. reveal. The sense of the term «kut» concerning the power at номадов the Central Asia is opened.

Key words: history, anthropology, nomads, the power, religion, the early Middle Ages.

Lesevitsky A. V.

The outcome of the East' as a civilizational project development in journalism F. M. Dostoevsky

Lesevitsky Alexey Vladimirovich – Teacher of Economics at Perm Financial and Economic College – Branch of Financial University under the Government of the Russian Federation.

lesev100@mail.ru

In the article the concept of civilizational development in journalism Russian F.M .Dostoevsky. The writer has to realize Eurasian (Turan) origins of Russian civilization. Moderate autarky, in the opinion of the writer, will contribute to the development of a self-sufficient state. For F.M. Dostoevsky's great value represents the world of Islamic and Buddhist culture.

Key words: Eurasianism, the Asian part of Russia, autarky, colonization, liberalism, the development of Siberia, Islam, Buddhism, Orthodoxy.

Semenova V. N.

Transformation of the western state: from the ideals of theocracy to modernization

Semenova Vladislava Nikolayevna – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Academy of Public Administration Under the Aegis of the President of the Republic of Belarus (Minsk).

vl.semenova@gmail.com

The article considers development of state as a socio-political phenomenon, analyzes the causes of the crisis of the Western theocratic state, the stages of development of the modern capitalist state and the negative consequences of modernization.

Key words: transcendental, tradition, state, parliamentarism, modernity, capitalism, materialism, positivism, modernization.

Alipova D. Zh.

Jeweler art of the Kazakh people: from features to traditionalism

Alipova Dana Zhemgaliyevna – Undergraduate of Atyrau State University named after H. Dosmukhamedov.

alipova.d@mail.ru

In article is given the characteristic of features of jeweler art of the Kazakh people. The attention is paid to traditional types of the female jewelry which has gained the widest circulation. At the same time in article is allocating the products which had purely territorial character.

Key words: jeweler art, Kazakh national culture, nomads, visochnik, amuletnitsa.

INFORMATION

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ

Статьи размещаются **на сайте Научиой электроииой библиотеки** (Москва): http://www.elibrary.ru Журнал входит в систему **РИНЦ**. С предыдущими номерами журнала можно ознакомиться на сайтах: http://wuiel.ru и http://www.permgani.ru

Рукописи принимаются по адресу: **antro2006@mail.ru** или 614000, г. Пермь, ул. Сибирская, д. 35 литер Д, Западно-Уральский институт экономики и права, офис 204, профессору Черных Владимиру Юрьевичу. Тел. (342) **2105014**.

Статья представляется **в электроииом виде**. Объём – **до 0,5 печ. л.** (10 страниц формата А5, или 20 тыс. знаков с пробелами). **Формат А5**. Все поля – 2 см. Шрифт 12 Times New Roman. Междустрочный интервал «одинарный». Форматирование «по ширине», отступ первой строки абзаца – 1 см. Не допускается абзацный отступ с помощью клавиш «пробел» и «табуляция». Инициалы в тексте и ссылках соединяются с фамилией с помощью «неразрывного пробела» одновременным нажатием клавиш Shift+Ctrl+Пробел: И. О. Фамилия. Не рекомендуется использовать функцию «Список».

Ссылки подстрочные с новой нумерацией на каждой странице. Шрифт 10 Times New Roman. Междустрочный интервал «одинарный». Форматирование «по ширине», отступ первой строки абзаца – 1 см. Фамилии авторов или первое слово в названии источника в начале каждой ссылки выделяются *курсивом*.

В начале статьи указывается **ББК**. В конце статьи приводится **библиографический список**. Оформление ссылок и списка по ГОСТ Р 7.0.5–2008. В статьях и книгах,

включённых в библиографический список, указываются все страницы публикации, например: *Гринин Л. Е.* Глобализация и процессы трансформации национального суверенитета // Век глобализации. 2008. № 1. С. 86–97; *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1986. 256 с. В библиографическом списке не допускается самоцитирование.

Особое внимание обращаем на то, что к рукописи прилагаются **на русском и английском языках:** название и краткая аннотация статьи, ключевые слова, авторская справка.

В **авторской справке** необходимо указать: фамилию, имя, отчество (полностью), учёную степень, звание, должность, место работы или учёбы (вуз, кафедра и др.), e-mail. На русском языке – адрес с индексом для высылки авторского экземпляра, контактный телефон (телефон и адрес в журнале не печатаются). В отдельном файле желательно дать **свое фото**.

Подача материалов означает согласие автора на их размещение в режиме свободного доступа в Интернете и публикацию в журнале. Рукописи, оформленные не по правилам или больше 0,5 печ. л., не рассматриваются. Редколлегия оставляет за собой право отбора и редактирования статей для публикации.

Примеры оформления библиографических ссылок по ГОСТ Р 7.0.5–2008

Книги

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1986. 256 с.

Социология: учеб. пособие / под ред. Н. А. Невоструева, В. Ю. Черных; Перм. гос. мед. академия. Пермь, 2010. 204 с.

Статьи

Гобозов И. А. Философия истории и прогностика // Философия и общество. 2008. № 4. С. 5–23.

Федоров В. В. Знаменосцы Победы // Звезда [Иркутск]. 2010. 29 апр.

Коротков Н. З. Категориальное и личностное философствование // Личность в философствовании: сб. науч. тр. / Перм. гос. техн. ун-т. Пермь, 2007. С. 21–35.

Диссертации и авторефераты

Мохов В. П. Эволюция региональной политической элиты России: дис. … д-ра ист. наук. М., 1998. 620 с.

Шилов В. В. Березниковско-Усольский историко-культурный комплекс: формирование, развитие, сохранение: автореф. дис. … канд. ист. наук / Перм. гос. ун-т. Пермь, 2006. 54 с.

Электронные ресурсы

Российская государственная библиотека / Центр информ. технологий РГБ. URL: http://www.rsl.ru (дата обращения: 21.11.2014).

Повторные ссылки

Петров И. О. Указ. соч. С. 23; *Региональное* природопользование... С. 60.

Toffler A. Op. cit. P. 35.

АНТРО. 2014. № 2 (15)

Научный журнал

Редактор В. О. Дедова
Компьютерная верстка Ю. Ш. Акчуриной

Подписано в печать 25.12.2013. Формат 60×90/16.
Усл. печ. л. 12,44. Тираж 60 экз. Заказ № 113/2013.

Редакционно-издательский отдел
Западно-Уральского института экономики и права
614000, г. Пермь, ул. Сибирская, д. 35 литер Д, офис 204
Тел.: (342) 2-105-014. E-mail: antro2006@mail.ru –
главный редактор Черных Владимир Юрьевич

Издательский дом «Книжный формат»
614000, г. Пермь, ул. Пушкина, 80